К.В. ЧИСТОВ

Русские народные социально-утопические легенды

АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ИНСТИТУТ ЭТНОГРАФИИ ИМ. Н. Н. МИКЛУХО-МАКЛАЯ

К. В. ЧИСТОВ

РУССКИЕ НАРОДНЫЕ СОЦИАЛЬНО-УТОПИЧЕСКИЕ ЛЕГЕНДЫ XVII—XIX вв.



ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»
Москва 1967

Монография представляет собой первое обобщающее исследование, посвященное русским народным социально-утопическим легендам. Легенды используются прежде всего как материал, дающий возможность характеризовать социально-политические идеалы и стремления разных групп русского народа в их историческом развитии на протяжении XVII—XIX вв. В книге раскрываются сильные стороны мировоззрения народа и его неизбежная историческая ограниченность. Изучение социально-утопических легенд в таком разрезе имеет большое значение не только для фольклористов и этнографов, но и для историков и философов.

Книга рассчитана на студентов и преподавателей гуманитарных факультетов, фольклористов, литературоведов, этнографов, историков, философов, а также на широкий круг читателей.

ОТВЕТСТВЕННЫЙ РЕДАКТОР

В. К. СОКОЛОВА

1- 6- 2
72-1967-II

ВВЕДЕНИЕ

В истории общественной мысли человечества весьма заметное место занимают социально-утопические идеи, учения и системы. Они возникали в различные эпохи, в разной социальной среде и при самых разнообразных обстоятельствах. Их появление всегда свидетельствовало о неудовлетворенности общественными отношениями, о вере в возможность возникновения социального строя, принципиально отличающегося от существующего, о напряженных поисках социальных идеалов и способов их жизненного воплощения.

Утопические идеи и системы не только сопровождали историю человеческого общества и были его продуктом. Вплоть до возникновения научного социализма в XIX в. они были важнейшей формой выражения положительных идеалов, идеологической концентрацией социально-преобразующей энергии классов или общественных слоев, игравших значительную роль в истории своей страны и своего народа.

История социально-утопических идей постоянно привлекает внимание философов, историков, социологов, литературоведов[1]. В XIX—XX вв. в странах Европы и Америки написаны десятки книг и сотни статей, в которых исследуются генезис, взаимосвязи и взаимовлияния, общественная роль социально-утопических идей и учений, их воздействие на литературу и искусство и т. д. В Советском Союзе особенно значительные работы в этой области осуществлены академиком В. П. Волгиным, его сотрудниками и учениками[2].

Просмотр этой обширной литературы, очень много давшей для изучения как общей теории социального утопизма, так и его истории, приводит к выводу, что она отличается известной односто-

---

[1] См.: В. В. Святловский. Каталог утопий. М.—Пг., 1923; А. Свентоховский. История утопий. М., 1910; C. Curcio. Utopisti italiani del Cinquecento, scelti ed annotati. Roma, 1944, стр. 20—32 и др.

[2] В. П. Волгин. Очерки по истории социализма. М.—Л., 1935; он же. История социалистических идей, ч. I. М., 1928; ч. II. М., 1931; он же. Социальные и политические идеи во Франции перед революцией (1748—1789). М., 1940; «Из истории социально-политических идей. Сборник статей к 70-летию академика В. П. Волгина». М., 1955; см. также серию «Предшественники научного социализма» и др.

ронностью. Исследователи сосредоточили свое внимание на изучении утопических систем, созданных философами и учеными, и, к сожалению, очень мало интересовались историей утопических идей, стихийно возникавших в народных массах. Восполнение этого пробела требует коллективных усилий историков, философов, этнографов и фольклористов.

Политические идеи выдающихся философов, экономистов, социологов всегда отвечали определенным потребностям своего времени, были теоретическим обобщением или политической сублимацией настроений, чаяний и надежд современных им народных масс. Поэтому и многие проблемы ученого утопизма не могут быть интерпретированы достаточно надежно, пока не выяснена его связь с историей народного утопизма. Еще Н. А. Добролюбов высмеивал «людей гуманных и просвещенных», утверждавших, что мысль о свободе родилась не в народе, а придумана литераторами. В статье «Черты для характеристики русского простонародья» он писал: «Они вполне понимают, что принадлежность человека другому человеку есть нелепость, несообразная с успехами современного просвещения. Все это так... Но вслед за тем они говорили, что мужик еще не созрел до настоящей свободы, что он о ней и не думает, и не желает ее, и вовсе не тяготится своим положением,— разве уж только где барщина очень тяжела и приказчик крут... „Да и помилуйте, откуда заберется мужику в голову мысль о свободе? Книг он не читает, не только запрещенных, а и вовсе никаких, а ведь известно, что все это вольнодумство не от чего другого, как от книг происходит; с литераторами он не знаком; дела у него довольно, так что утопий сочинять и недосуг... Живет он себе, как жили отцы и деды, и если его теперь хотят освобождать, так это чисто по милости, по великодушию"» [3].

Формы, в которых выражались и распространялись социально-утопические идеи в народных массах, до сих пор не выявлены и не изучены. Можно предполагать, что, за некоторыми исключениями, это были в основном устные, в том числе фольклорные либо близкие к фольклорным формы.

Исследование социально-утопических идей, отраженных в фольклоре, актуально не только с общеисторической, но и с фольклористической точки зрения. Изучение истории фольклора, не исключая и русского фольклора, давало до сих пор значительно больше материала для познания негативной стороны народного мировоззрения. Фольклористы сравнительно хорошо знают, что народ осуждал, отвергал, не принимал, высмеивал, и значительно реже проникают в область народных социальных идеалов, положительных представлений, чаяний и надежд. В последние

[3] См.: Н. А. Добролюбов. Собрание сочинений в трех томах, т. 3. М., 1952, стр. 97.

годы часто высказывались отдельные соображения, догадки, делались общие заявления, связанные с социально-утопическими элементами, обнаруженными в различных жанрах русского фольклора — сказках, былинах, исторических песнях и т. д. Это привело к убеждению, что история народного утопизма и его выражения в фольклоре сложна и длительна. С другой стороны, стала остро ощущаться необходимость выработать общие принципы подхода к этой проблеме.

Приблизиться к правильному истолкованию утопических мотивов, присущих сказкам, былинам, историческим песням или другим фольклорным жанрам, вероятно, позволило бы изучение народных политических движений прошлого и связанных с ними легенд и преданий, в основе которых лежат социально-утопические идеи.

К сожалению, русские народные социально-утопические легенды (как и легенды других европейских народов) изучены слабо. Большинство из них записано случайно. Их сюжетный состав не выяснен, исторические обстоятельства их возникновения не исследовались систематически. В связи с этим мы считали бы нашу задачу выполненной, если бы удалось обратить внимание историков и фольклористов на некоторые наиболее важные проблемы, связанные с русскими народными социально-утопическими представлениями, и исследовать наиболее характерные фольклорные формы, в которых они находили свое выражение в XVII—XIX вв.

Группа фольклорных памятников, избранная в качестве объекта исследования, определяется нами как народные социально-утопические легенды. В связи с тем, что выделение их в особую группу было предпринято лишь недавно[4], позволим себе некоторые предварительные разъяснения.

Употребление термина «легенда» и понимание его в русской и западноевропейской фольклористике в отличие от многих других терминов, обозначающих жанры или жанровые разновидности, неопределенно и даже противоречиво. В одних случаях он применяется исключительно к устным рассказам на библейские, религиозные и церковные темы; в других — охватывает значительно более широкую область устной народной прозы — чуть ли не любые устные рассказы несказочного характера и более или менее вымышленного содержания. Так, если немецкое «die Legende» употребляется главным образом в приложении к устному рассказу на религиозные и церковные темы[5], то во французской

---

[4] См.: К. В. Чистов. Народная поэтесса И. А. Федосова. Очерк жизни и творчества. Петрозаводск, 1955, стр. 188—209.

[5] H. Günther. Die christliche Legende des Abendlandes. Heidelberg, 1910; idem. Psychologie der Legende. Freiburg im Breisgau, 1949; A. Jolles. Einfache Formen. Halle (Saale), 1956 и др. Вместе с тем в обыденном употреблении под словом *Legende* тоже может пониматься нечто более широкое, например «unverbürgte sagenhafte Erzählung aus dem Leben einer historischen

фольклористике термин «la legende» охватывает всю область народной прозы несказочного характера, причем легенды религиозные обычно называются «les légendes chrétiennes»[6] (т. е. христианские легенды), а легенды иного характера — «les légendes non-chrétiennes» или «les légendes profanes» (т. е. легенды не христианские, или легенды мирские, светские), топонимические и местные легенды — «les légendes locales» и т. д.[7] В англоязычной фольклорно-этнографической литературе наблюдается значительный разнобой в употреблении термина «легенда»[8]. То же самое можно отметить для польской и югославской фольклористики[9].

Вместе с тем отказаться от термина «легенда» невозможно. Опыт изучения прозаических жанров русского фольклора привел нас к выводу, что есть группы народных рассказов, для которых нельзя удовлетворяться терминами «сказка», «предание», «быличка» или «сказ» (рассказ-воспоминание). К их числу принадлежат и социально-утопические легенды.

В настоящей книге термин «легенда» применяется в приложении к устным народным рассказам социально-утопического характера, повествующим о событиях или явлениях, которые воспринимались исполнителями как продолжающиеся в современности.

Поясним сказанное примером. Среди казаков-некрасовцев были в свое время популярны своеобразные представления и связанные с ними устные рассказы о «городе Игната», т. е. о городе, который якобы основал Игнат Некрасов и который будто бы продолжает существовать, сохраняя традиции булавинско-некрасовского движения. В 20—60-х годах XIX в. в различных социальных слоях бытовали рассказы о том, что Александр I не умер, а покинул трон и бродит по России. Несколько позже личность Александра I начали связывать с неким старцем Федором Кузьмичем, который бродяжничал в Сибири. И рассказы о «городе Игната», и рассказы об Александре I — Федоре Кузьмиче мы называем легендами, так как их исполнители считали, что город

Persönlichkeit», т. е. «недостоверный [легендарный] рассказ из жизни исторической личности» («Lexikon A—Z in zwei Bänden», B. II. Leipzig, 1957, стр. 30).

[6] См., например: H. Delahaye. Les légèndes hagiographiques. Bruxelles, 1927.

[7] Сопоставительную таблицу терминов, обозначающих жанры народной прозы в европейской фольклористике, см.: K. C. Peeters. L'Université de Louvain et l'étude des légendes profanes en Flandre. «Internationaler Kongreß der Volkserzählerforscher in Kiel und Kopenhagen (19—29.VIII 1959). Vorträge und Referate». Berlin, 1961, стр. 258.

[8] См.: R. M. Dorson. The Folk Legendes of Japan. Tokyo, 1962, стр. 17—29.

[9] См.: «Legenda».— «Slownik folkloru polskiego pod redakcia Juliana Krzyżanowskiego». Warszawa, 1965, стр. 199—200; M. Bošković-Stulli. O terminologiji hrvatskosrpske narodne pripovietke. «Treći kongres folklorista Jugoslavije». Cetinje, 1958, стр. 127—148.

продолжает существовать, а Александр I — Федор Кузьмич все еще бродит по России. Только с прекращением веры в существование где-то «города Игната» и распространением слухов о смерти Федора Кузьмича легенды о них могли изменить свои функции и свою поэтическую природу и превратиться в рассказы о прошлом, т. е. в исторические предания.

Среди подобных легенд мы выделяем легенды, имеющие социально-утопический характер, т. е. такие, основной смысл которых состоит в выражении социально-утопических идей. Так, например, легенда о «городе Игната», как покажет дальнейшее исследование, принадлежала к числу социально-утопических, а легенда об Александре I — Федоре Кузьмиче таковой отнюдь не являлась, так как с героем ее не связывались никакие социально-утопические надежды.

Применение термина «легенда», принятое в предлагаемой книге, соответствует одному из вариантов его употребления и в русской, и в западноевропейской фольклористике [10].

Для того чтобы предварительно обозначить границы социально-утопических легенд как своеобразной группы фольклорных явлений, необходимо было хотя бы приблизительно определить место, которое они занимают в системе жанров русского фольклора в целом и особенно в системе жанров русской устной народной прозы. Однако осуществить это при современном состоянии науки довольно трудно, так как фольклористика до сих пор не располагает ни общепринятой классификацией жанров народной прозы, ни международной системой терминов, их обозначающих.

Вместе с тем совершенно ясно, что те народные рассказы, которые мы обозначаем словом «легенда» (включая специально интересующие нас социально-утопические легенды), относятся к группе жанров фольклорной прозы несказочного характера [11]. Поэтому мы вынуждены обратиться к рассмотрению некоторых общих свойств этой группы жанров. Мы не имеем в виду снова подвергнуть анализу многочисленные системы классификации жанров фольклорной прозы или указатели сюжетов и мотивов отдельных жанров, которые предлагались в последние десятилетия [12]. Так же как в некоторых других странах, в России изуче-

---

[10] Подробнее см.: К. В. Чистов. Легенда. «Краткая литературная энциклопедия», т. 4. М., 1967, стр. 90—91.

Наше употребление термина «легенда» не исключает других возможностей его применения. Однако при существующей противоречивости употребления этого термина нам представлялось важным объяснить, в каком именно смысле мы употребляем его на протяжении всей книги.

[11] В связи с отсутствием общего термина, обозначающего все разновидности народной прозы, за исключением сказки (типа немецкого термина «Sage»), мы вынуждены употреблять это описательное и негативное определение.

[12] Об этом см.: К. В. Чистов. К вопросу о классификации жанров устной народной прозы. Доклад на VII Международном конгрессе антро-

ние различных жанров народной прозы развивалось неравномерно. Несмотря на довольно обильные записи, до сих пор не существует антологии, подобной «Немецким преданиям» братьев Гримм или «Малорусским народным преданиям и рассказам» М. П. Драгоманова (1876 г.). Не выявлен и не учтен в должной мере сюжетный состав этих жанров, не изучены многие циклы преданий, легенд, побывальщин, сказов. Ни один учебник русского фольклора до сих пор не включал специального раздела, посвященного этим жанрам.

И все же попытки создания систем классификации фольклорных жанров и выяснения важнейших вопросов теории и истории отдельных жанров продолжаются [13]. Можно отметить стремление отдельных исследователей дифференцировать жанры устной народной прозы, не покрывающиеся понятием «сказка» [14], но все это не привело пока к выработке общепринятой системы классификации.

Нечеткости различения жанров или жанровых разновидностей (видов, подвидов) русской устной народной прозы сопутствует нечеткость научной терминологии. За исключением термина «сказка», не только «легенда», но и «предание», «сказание», «побывальщина», «быличка» и другие термины употребляются очень произвольно. Впрочем, и в понятие «сказка» иногда вкладывается представление о всей области народной прозы (ср., например,

---

гол. и этногр. наук. М., 1964; он же. Проблема категорий устной народной прозы несказочного характера. «Fabula», 1957, H. 1—3; L. Rörich. Märchen und Wirklichkeit. Wiesbaden, 1964; W. D. Hand. Status of European and American Legend Study. «Current Anthropology», 1965, vol. 6, N 4, стр. 439—446. Обзор работ по каталогизации см.: S. Thompson. Fifty Years of Folktale Indexing. «Humanoria», New York, 1960, стр. 49—57.

[13] См.: например, сборник «Специфика жанров русского фольклора. (Тезисы докладов)». Изд. Горьковского гос. ун-та и Института русской литературы АН СССР. Горький, 1961; В. Я. Пропп. Жанровый состав русского фольклора. «Русская литература», 1964, № 4, стр. 58—76 и др.

[14] В. Я. Пропп. Легенды. «Русское народное поэтическое творчество, т. II, кн. 1. Очерки по истории русского народного поэтического творчества середины XVIII — первой половины XIX в.» М.— Л., 1955, стр. 378—386; Л. Е. Элиасов. Русский фольклор Восточной Сибири, ч. II. Народные предания. Улан-Удэ, 1960, стр. 3—46; Г. С. Сухобрус. Легенда та перекази. «Українська народна поетична творчість, т. I. Дожовтневий період». Київ, 1958, стр. 401—423; Л. И. Емельянов. Проблема художественности устного рассказа. «Русский фольклор», т. V. М.— Л., 1960, стр. 247—264; С. Н. Азбелев. Отношение предания, легенды и сказки к действительности. «Славянский фольклор и историческая действительность». М., 1965, стр. 5—25; он же. Проблемы международной систематизации преданий и легенд. «Русский фольклор», т. X. М.— Л., 1966, стр. 176—195; Э. В. Померанцева. К вопросу о термине «историческая сказка».— «Славянский фольклор и историческая действительность». М., 1965, стр. 26—35; К. В. Чистов. К вопросу о принципах классификации жанров устной народной прозы; В. Я. Пропп. Принципы классификации фольклорных жанров. «Советская этнография», 1964, № 4; стр, 147—154; он же. Жанровый состав русского фольклора и др.

сборники «Северные сказки»[15], «Сказки Ф. П. Господарева»[16] и др.).

Если присмотреться к народной терминологии, то окажется, что здесь по каким-то причинам некоторые группы жанров выделяются очень четко (былины — «старины», сказки, причитания, частушки), другие вообще не выделяются (баллады, исторические песни), для третьих же хотя и существуют какие-то обозначения, но очень неустойчивые. К числу этих последних относится и группа жанров народной прозы, о которой мы говорим. Термины «быль», «рассказ», «побывальщина» употреблялись в народной традиции очень неопределенно и едва ли не воспринимались как синонимы. Несомненно, что все это не случайно и имеет какие-то общие причины. Действительно, русская народная проза четко делится на две группы жанров, первой из которых свойственна определенно выраженная эстетическая функция (все разновидности сказки, небылица, анекдот)[17], а во второй первостепенную роль играет какая-либо внеэстетическая функция (или функции). Произведения этой последней группы — предания, легенды, сказания, сказы, побывальщины и т. п. — рассказчиками и слушателями обычно не воспринимаются как произведения художественные, хотя художественная природа их и художественная ценность несомненны. Они служат практической цели передачи исторических, политических, космогонических, религиозных, бытовых или иных сведений или новостей. По аналогии с народным искусством, предназначенным сообщать художественную форму бытовым предметам, эту область фольклора можно условно называть прикладной. Она граничит и обычно переплетается с прозой нехудожественной, деловой, обыденной. По-видимому, именно эта функциональная синкретичность и меньшая отчетливость эстетической функции и являются причиной относительно слабой выработанности жанровых признаков и жанровой терминологии фольклорной прозы несказочного характера.

С точки зрения среды, в которой формируются и бытуют предания, легенды и другие жанры несказочного характера, все рассказываемое должно быть правдой или оно теряет свою ценность и забывается. Научный же анализ (сопоставление рассказов и фактов действительности) убеждает нас в том, что вымысел в них тем не менее встречается весьма часто. Это не значит, конечно, что он равноценен вымыслу в сказке или небылице. Если в сказке или небылице вымысел признается, ценится и исполь-

[15] «Северные сказки, Архангельская и Олонецкая губ. Сборник Н. Е. Ончукова». — Записки Русского геогр. общества по отд. этнографии», т. 33, СПб., 1908.

[16] «Сказки Ф. П. Господарева». Запись текста, вступ. статья, прим. Н. В. Новикова. Ред. и пред. М. К. Азадовского. Петрозаводск, 1941.

[17] Эстетической функции и здесь обычно сопутствуют функция этическая, социальная, политическая или иная.

зуется как художественное средство, то в интересующих нас жанрах вымысел появляется, как правило, в результате стремления объяснить непонятные факты действительности или дополнить ее желаемым, т. е. он бессознателен и имеет этиологический или иллюзорный характер. Вымышленное считается, таким образом, достоверным и равноценным действительности. Изучая социально-утопические легенды, мы постоянно встречаемся с текстами, в которых действительность самым причудливым образом переплетается с вымыслом или, наоборот, вымышленные сюжеты легко включают в себя реальные исторические факты, причем и те и другие становятся совершенно равноценными составными частями легенды, подчиненной одной идее или социальной эмоции, одному образному замыслу.

Небылицы и анекдоты, с одной стороны, и сказки и притчи — с другой — всегда самодовлеющие художественные системы, четко выделяющиеся из потока обыденной речи. Их можно исполнять без всякого повода, но всегда надо рассказывать с начала до конца. Специфическая законченность определяет и другие качества — относительную устойчивость текста или, вернее, композиции, сюжета, художественного замысла, наличие, по терминологии Д. С. Лихачева, «замкнутого времени» и т. д.[18] Предания, легенды, побывальщины и другие устные рассказы не выделяются столь отчетливо из потока бытовой прозы и не отличаются структурной самостоятельностью и законченностью. Они не самодовлеющие эстетические системы, а как бы словесные проявления или элементы более обширных познавательных, мировоззренческих или публицистических систем (исторические предания — исторической или познавательной; социально-утопические легенды — политической; религиозные легенды и побывальщины — религиозной и т. д.).

Для всех этих жанров характерна относительно слабая выработанность стилистических средств. Они обычно не рассказываются без внешнего повода и не имеют зачинов и концовок, формально выделяющих их из обыденного речевого потока. Их время тоже не выделено, оно сливается с физическим временем рассказчиков и слушателей. Все эти особенности, как увидим дальше, свойственны и социально-утопическим легендам.

Дальнейшее изучение избранной нами разновидности легенд должно выявить некоторые особенности их социально-бытовой функции (и отсюда — тематики, образов, поэтики), как общие с другими разновидностями этой группы жанров народной прозы, так и присущие только им. Предварительно важно заметить, что даже самое первое знакомство с записями легенд заставляет обратить внимание на характерную отрывочность и художествен-

---

[18] Д. С. Лихачев. Время в произведениях русского фольклора. «Русская литература», 1962, № 4, стр. 32—47; он же. Поэтика древнерусской литературы. Л., 1967, стр. 224—253.

ную непоследовательность многих из них. Они как бы не знают устойчивого традиционного текста, четко сформировавшегося и окостеневшего сюжета; лишь некоторые из них относятся друг к другу как варианты или редакции одного произведения. Говорит ли это о дефектности этих записей? Как правило, нет.

Еще в 1930-е годы К. Сидов заметил, что фольклорные прозаические произведения несказочного характера бытуют обычно в одной из трех форм — Chroniknotizen (Sagenbericht), Memorat и Fabulat[19]. Термины эти широко вошли в обиход международной фольклористики, но до сих пор не обрели эквивалентов на русском языке. Попробуем передать их описательно. «Chroniknotizen (Sagenbericht)» примерно соответствует словосочетанию «слухи и толки», которое с некоторых пор стало употребляться нашей фольклористикой; «Memorat» — сказ-воспоминание, рассказываемый от первого лица; Fabulat — сюжетный рассказ, вошедший в устную традицию.

Наш опыт анализа фольклорной прозы несказочного характера подтверждает принципиальную правильность предложенной К. Сидовым морфологической классификации. Следует, однако, особо подчеркнуть, что «слухи и толки», мемораты и фабулаты являются не жанрами, а тремя формами бытования несказочной фольклорной прозы. Каждый жанр — предание, легенда, сказ, побывальщина и т. д. — и каждое отдельное произведение могут бытовать (и, следовательно, быть записанными) в любой из этих трех основных форм или в форме, сочетающей в себе их элементы. Характер, который приобретает рассказ в момент исполнения, зависит не столько от его содержания или жанровой принадлежности, сколько от реальных условий общения исполнителя и слушателя. Как уже нами отмечалось[20], в том случае, когда слушателю совершенно не знакомо представление, лежащее в основе предания или легенды (или цикла преданий или легенд), которые ему предстоит услышать, содержанием рассказа может стать это представление (или его ядро) или, в более сложных случаях, система представлений (например, что́ такое затонувший в озере Светлояр город Китеж, кто́ такой Степан Разин, кто́ такие русалки и т. д.). Такой рассказ может быть развит за счет объяснительного сюжета (например, как возник Китеж, как С. Т. Разин стал народным заступником, откуда взялись русалки в данном озере или реке и т. д.). Если слушатель уже знаком с определенной системой представлений, популярной в коллективе, к которому принадлежит рассказчик, эта система может передаваться в динамической форме (например: как раз-

---

[19] C. W. von Sydow. Kategorien der Prosavolksdichtung. «Volkskundliche Gaben John Meier zum 70. Geburtstage dargebracht». Berlin und Leipzig, 1934, стр. 253—268.

[20] К. В. Чистов. К вопросу о принципах классификации устной народной прозы, стр. 7.

вивалась борьба разинцев с боярами, в каких случаях звонят колокола подводного Китежа, как ведут себя русалки по ночам и т. д.). Если и это уже известно, могут рассказываться только «дочерние рассказы», в которых изображаются дополнительные или новые эпизоды или просто свежие известия или толки о явлении, уже знакомом слушателю (например, рассказы о том, как одному из жителей близкой деревни не удалось достичь Китежа, так как он, забыв о запрете, оглянулся; о новых поисках кладов С. Т. Разина или о новых ночных огнях, появившихся на холмах, в которых они зарыты; о встрече путника с русалками и т. д.).

При этом первые два вида передачи (изложение самого представления или связанного с ним объяснительного сюжета) имеют главным образом экзотерический характер, т. е. применяются рассказчиками при общении со слушателями, не знакомыми с системами представлений, с которыми связаны эти рассказы,— новичками в данной местности, представителями иных социальных групп, детьми и т. д. (и, между прочим, фольклористами). Динамические сюжеты или «дочерние рассказы» имеют в отличие от этого, как правило, эзотерический характер, т. е. бытуют в среде, являющейся коллективным носителем той системы представлений, которая их порождает. Именно они и являются наиболее распространенным типом устного рассказа несказочного характера. В морфологическом отношении «дочерние рассказы» могут быть в зависимости от обстоятельств и «слухами и толками», и меморатами, и фабулатами. Чрезвычайно важно также, и это мы будем постоянно учитывать при изучении легенд, что «слухи и толки» могут быть не только начальной стадией кристаллизации преданий, легенд, быличек, сказов и т. д., но и нормальной формой передачи системы представлений социального коллектива в любую пору исторической жизни этих представлений. Примерно то же следует сказать и о меморате (прозаическом сказе-воспоминании). Он тоже может быть (хотя и не обязательно) начальной стадией формирования фабулата, но может оказаться и мнимым (квазимеморатом), образовавшимся под влиянием стремления рассказчика повысить степень достоверности рассказа путем приписывания себе или другому известному лицу функций участника или наблюдателя изображаемых событий. При этом рассказ, уже ставший традиционным, снова может приобрести форму субъективного воспоминания, что, разумеется, вовсе не говорит о его дефольклоризации.

Таким образом, фабулат, т. е. сюжетный рассказ с относительно отстоявшейся формой, вопреки существующему представлению оказывается наименее (или по крайней мере одной из наименее) распространенной формой бытования фольклорной прозы несказочного характера.

И, наконец, субъективность форм «слух или толк» и меморат (сказ-воспоминание) далеко не всегда означает, что они не фоль-

клорны, а их лаконичность — что они не художественны. Они могут быть индивидуальными, но вместе с тем массовыми словесными проявлениями коллективной и художественной, образной по своей природе системы представлений, выработанной той социальной средой, в которой они бытуют. Поэтому мы не вправе считать каждый текст, не имеющий выработанной формы или законченного сюжета, дефектным, недостойным изучения или лежащим за пределами того, что мы называем фольклором в широком смысле этого слова. Сказанное не исключает, разумеется, традиционности отдельных эпизодов или составляющих их мотивов, отдельных словосочетаний, в некоторых случаях — сюжетов. Однако группируются или используются они в зависимости от конкретных условий исполнения. Поэтому ошибаются те исследователи, которые ожидают, что текст подобных прозаических произведений должен обязательно «отстояться» в процессе бытования, а бытующие импровизированные рассказы, часто отрывочные и не обладающие устойчивым текстом, считают «неполноценными» в фольклорном смысле этого слова, результатом небрежности собирателя, забывчивости или недостатка мастерства исполнителя, в лучшем случае — «сырьем» для будущих вполне сформированных, «отстоявшихся», обработанных и т. д. произведений.

Итак, говоря о социально-утопических легендах, мы будем иметь в виду как сами народные представления социально-утопического характера, так и всю сумму связанных с ними словесных проявлений — слухи и толки, рассказы-воспоминания (мемораты) и более или менее законченные сюжетные и вошедшие в традицию рассказы (фабулаты).

Соображения, которые мы высказали, имеют предварительный характер, однако они окажутся важными, как только мы обратимся к анализу социально-утопических легенд.

Особенности источников для отдельных групп легенд будут рассматриваться нами попутно с исследованием этих групп. Сейчас же необходимо заметить, что при изучении социально-утопических легенд в нашем распоряжении почти нет обычных фольклорных записей, произведенных квалифицированными собирателями. Содержание и поэтические особенности легенд будут изучаться нами главным образом по письменным документам, которые составлялись отнюдь не с фольклористическими целями,— расспросным листам, «пыточным речам», донесениям и доносам, «прелестным письмам», манифестам и прокламациям восставших или беглых крестьян, по воспоминаниям и т. д. Большинство составителей этих документов или ответчиков, вероятно, не считали, что легенды, которые они передают то в форме слухов, вестей, новостей, то в форме более или менее связанных рассказов или эпизодов, являются художественными произведениями. Они вместе с тем не занимались, подобно некоторым фольклористам, не понимавшим характера и особенностей бытования фольклор-

ной прозы несказочного характера, искусственной компоновкой фабулы или созданием сводных текстов, никогда не существовавших в устной традиции[21]. Преобладающее число источников подобного рода — результат стихийного и естественного отражения в деловой письменности реального процесса бытования легенд.

Таким образом, наши источники имеют в основном косвенный характер и обладают определенными достоинствами и недостатками. О некоторых их качествах мы уже говорили. Остается еще раз подчеркнуть важнейшие достоинства этих источников — их документальность и хронологическую определенность. Именно они и дают нам право считать, что реконструкция на основе подобных источников (в сочетании с доступными нам фактами народной жизни) социально-утопических представлений и связанных с ними разнохарактерных устных рассказов, образующих в своей совокупности то, что мы называем легендой, не менее правомерна, чем обычная для фольклористических исследований реконструкция ранних форм на основе позднейших записей, далеко не всегда безукоризненных.

* * *

Утопические легенды различных народов имеют много общих черт, но их конкретные формы и особенности всегда глубоко национальны и определяются своеобразным характером развития каждого народа.

Опыт исследования утопических учений привел В. П. Волгина к выводу, что социально-утопические идеи, настроения, движения возникают особенно активно и играют наиболее значительную роль в периоды кризисов общественных систем, на сломе исторических формаций. Начав изучение социально-утопических идей в русском фольклоре, мы первоначально предполагали сосредоточить свое внимание на первой половине XIX в., т. е. последних десятилетиях феодального периода. Однако обнаружилось, что социально-утопические легенды, бытовавшие в то время, продолжали традицию XVIII и даже XVII в. Наметилась новая граница — начало XVII в. Именно этим временем должно датировать-

[21] Известно, что предпринимались даже попытки создать совершенно ложную теорию записи устных рассказов, согласно которой собиратель должен расспрашивать исполнителя, а потом на основе этих расспросов воссоздать «подлинный» текст, утраченный якобы в процессе бытования или, наоборот, находящийся в процессе возникновения (ср.: А. В. Гуревич. Как записывать и обрабатывать устные рассказы. «Известия Общества изучения Восточно-Сибирского края», т. II. Иркутск, 1936, стр. 42—62; П. Богословский. О советском революционном эпосе, методике его собирания и изучения. «Советское краеведение», 1934, № 7, стр. 39—46). О методике записи народных рассказов см.: D. Rychnová. K metodice zápisů lidové prózy. «Český lid», 1957, № 3, стр. 123—128; M. Bošković-Stulli. O narodnoj priči i njezinu autentičnom izrazu». «Slovenski etnograf», XII. Liubljana, 1959, стр. 107—120.

ся начало исследования, если руководствоваться не отвлеченными соображениями, а характером имеющегося материала. Это не противоречит и точке зрения В. П. Волгина.

Период с начала XVII в. до середины XIX в. охватывает несколько этапов истории русского феодализма. С точки зрения развития феодального государства рано говорить еще о кризисе в начале XVII в. Однако именно к этому времени крепостное право складывается в своих классических формах — оно превращается в рабство, сковавшее все группы и слои податного сословия. Именно с этого времени начинается серия почти непрерывных крестьянских войн, восстаний, волнений, т. е. открытых столкновений народных масс с крепостниками и крепостническим правительством[22]. Кризис еще не охватил всю общественную систему сверху донизу; феодальные верхи путем ряда социальных перегруппировок, совершенствования системы управления, жестоких расправ и временных компромиссов еще могли удерживать крепостную массу в повиновении. Но ощущение кризиса к началу XVII в. уже складывается в народном сознании и в дальнейшем, то нарастая, то ослабевая, сказывается в разнообразных формах — в осознании царей как «не истинных» и «не природных» или даже в качестве земных воплощений антихриста, в напряженнейших эсхатологических ожиданиях, в возникновении раскола, сект, бегстве в слабоосвоенные районы страны, бродяжничестве, разбойничестве, распространении подложных грамот, самозванчестве и, разумеется, в открытых вооруженных выступлениях. В этих условиях и возникают социально-утопические идеи, нашедшие свое главное выражение в социально-утопических легендах.

Народные движения, расшатывавшие основы феодальной системы, то вспыхивали, то затухали, то порождали надежды, то повергали в отчаяние. С другой стороны, история попыток правительства разрешить назревшие противоречия тоже растянулась на два с лишним столетия — от Уложения 1649 г. через екатерининскую «Комиссию для сочинения нового Уложения» до реформ 60—70-х годов XIX в. Подобно этому и крестьянские социально-утопические легенды создавались в XVII—XIX вв. почти непрерывно и имели между собой много общего.

На основании логического анализа и по способу выражения социально-политических идей мы в свое время наметили три основных типа социально-утопических легенд: о «золотом веке» (социально-утопические идеалы проецируются в прошлое и тесно переплетаются с социальной или поэтической идеализацией его), о «далеких землях» (социально-утопические идеи проецируются за географические пределы известного исполнителям феодального мира) и об «избавителях» (социально-утопический идеал еще

[22] Ср.: М. В. Нечкина. О «восходящей» и «нисходящей» стадиях феодальной формации. «Вопросы истории», 1958, № 7, стр. 86—108.

не воплощен в действительность, однако сила, которой предназначено реализовать это воплощение,— «избавитель» уже существует)[23]. Дальнейшее изучение материала и уточнение терминологии показало, что первый тип настолько отличается от второго и третьего, что не может быть объединен с ними в рамках одного жанра. Если рассказы о «далеких землях» и об «избавителях» теснейшим образом связаны с народными антифеодальными движениями, исполнены исторического оптимизма, как правило, бескомпромиссны по отношению к настоящему, устремлены в будущее и представляют собой весьма своеобразную форму политически активного утопизма, то рассказы о «золотом веке» были только зачаточной формой выражения критического отношения к настоящему посредством идеализации прошлого[24]. Отличие социально-бытовой функции предопределило и значительные отличия законов возникновения и развития, форм бытования, поэтики и т. д. С другой стороны, рассказы о «золотом веке» весьма близки к историческим преданиям. Поэтому правильнее считать, что социально-утопические идеи выражаются в русском фольклоре в двух родственных жанровых разновидностях — исторических преданиях (типа «золотой век») и легендах (типа «далекая земля» и «избавитель»).

Характерно, что исторические предания о «золотом веке» в русской фольклорной традиции не получили значительного развития и известно сравнительно мало произведений этого типа, хотя, знакомясь с политическими и юридическими документами XVII — XIX вв., мы постоянно ощущали существование в различных слоях тогдашнего общества представления о некоем «золотом веке» идеальных социальных отношений в сравнительно недавнем прошлом. Это противоречие объясняется, вероятно, тем, что основная масса фольклорных записей была произведена во второй половине XIX в. и позже, когда «прошлым временем» была уже не старая Русь, а крепостная эпоха, не дававшая ни реального материала, ни поводов для поэтической и социальной идеализации. Рассказы о прошлых временах, несомненно широко быто-

---

[23] К. В. Чистов. Русские народные социально-утопические легенды XVII—XIX вв. «История, фольклор, искусство славянских народов. Доклады советской делегации. V Международный съезд славистов. София, сентябрь 1963 г.» М., 1963, стр. 486—503.

[24] В. П. Волгин, изучавший историю зарождения легенд о «золотом веке», пришел к весьма убедительному выводу: «По-видимому,— пишет он,— идея некоего блаженного состояния в прошлом возникает в известный момент общественного развития у всех народов. Она явным образом связана с возникновением общественных классов, с первыми шагами общественной дифференциации. В ней следует видеть первую, еще весьма неопределенную реакцию мысли эксплуатируемых низов на общественное неустройство, на общественное зло. Страдания, которые осознаются как результат чего-то нового, вторгшегося в общественную жизнь и разрушающего исконный, старый порядок, в первую очередь вызывают идеализацию этого порядка» (В. П. Волгин. Очерки по истории социализма, стр. 21).

павшие во второй половине XIX — начале XX в., но по известным причинам сравнительно мало записывавшиеся,— это, как правило, рассказы об ужасах крепостного права, об издевательствах помещиков над крепостными и т. д.[25]

Представление о «золотом веке» иногда приобретало не социальный, а как бы бытовой и экономический характер. Прошлое рисовалось временем изобилия, прежде всего потому, что природа была щедрее к человеку. Отсюда предания о больших зернах [26], об изобилии зверей и рыб [27], о невероятных рудных богатствах земли в прошлом [28] и т. д.

Идеализация прошлого в сравнительно широких слоях русского крестьянства получила в XVII в. религиозную или полурелигиозную форму или окраску. Завершающий этап закрепощения крестьян и возникновение абсолютистской монархии совпали в России с некоторыми мерами государства и церковной верхушки, направленными на централизацию русской церкви и унификацию ее обрядности. Одновременно церковники сделали попытку захватить руководящие позиции в политической и экономической системе феодализма (патриарх Никон), особенно ясно обнаружившую феодальную природу церкви. Все это привело к возникновению своеобразного религиозно-общественного антицерковного и антиправительственного, т. е. в конечном счете антифеодального движения — раскола (старообрядчества).

Раскол отличался пестротой классового состава и пережил в дальнейшем сложную историю. Возникло множество разнохарактерных ответвлений; некоторые из них отличались фанатической непримиримостью к социальным и религиозным порядкам России XVII—XIX вв. Отсюда своеобразная старообрядческая окраска, которая была свойственна даже крестьянским войнам под руководством С. Т. Разина и Е. И. Пугачева, определенным слоям казачества, некоторым колонизационным движениям (на русский

---

[25] См.: Н. Л. Бродский. Крепостное право в народной поэзии. «Великая реформа», т. IV. СПб., 1911; он же. К воле. «Крепостное право в народной поэзии». М., 1911; «Простонародные рассказы из прошлого времени».— «Русский архив», 1874, № 3 и 4; Н. Ф. Хованский. Крепостное право в Саратовской губернии. Саратов, 1912; Николаевский. Легенда об освобождении крестьян от крепостной зависимости. «Голос минувшего», 1916, № 2; А. Е. Богданович. Про панщину. Рассказы из белорусской жизни времени крепостного права. Гродно, 1894 и др.

[26] См.: А. Н. Афанасьев. Русские народные легенды. Казань, 1914, стр. 3 (ср. Anmerkungen zu den «Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm». Neu bearbeitet von J. Bolte und G. Polivka. Bd. I—V, 1913—1924, № 194; далее: B-P); А. В. Терещенко. Быт русского народа, ч. V. М., 1848, стр. 48 и др.

[27] Е. В. Барсов. Петр Великий в народных преданиях Северного края. «Олонецкий сборник», вып. III. Петрозаводск, 1894, стр. 187.

[28] Обзор уральских преданий на эту тему см.: М. Г. Китайник. Рассказы рабочих дореформенного Урала. «Русское народно-поэтическое творчество. Труды Института этнографии». Новая серия, т. XX, 1953, стр. 81—87.

Север, в Заволжье, Сибирь), и отсюда же формирование иллюзорных представлений о сравнительно недавнем возникновении всех социальных бед и несчастий, о вольной и праведной жизни «до Никона».

Крайне напряженные кризисные ощущения порождают восприятие современности в эсхатологических категориях. Политические и церковные события толкуются как свидетельства наступления «последних времен». Наиболее радикальные слои раскола превращают представление об «антихристе» в синоним всей отвергаемой феодальной системы. До воцарения «антихриста», т. е. в дониконовские времена, жизнь была правильной и праведной во всех отношениях — «божецкой» в социальном, политическом, экономическом и религиозном смысле.

Идеализация прошлого в старообрядческой и сектантской среде обычно сочеталась с хилиастическими представлениями, т. е. с ожиданием конца мира и «тысячелетнего царства», которое должно быть установлено божественным «искупителем», причем акцент обычно делался именно на эти ожидания. Таким образом, и здесь можно говорить не о социально-утопической концепции и социально-утопических легендах, а об элементах социального утопизма, включенных в иную идеологическую систему [29]. Следы идеализации прошлого, перерастающей в некую социально-утопическую систему, все же можно обнаружить в отдельных фольклорных записях XIX—XX вв.

Нам уже приходилось писать о двух социально-утопических преданиях, отразившихся в творчестве талантливой русской сказительницы XIX в. И. А. Федосовой [30]. В первом из них, переданном Федосовой в известном «Плаче о писаре», рисуется традиционный образ Горя, властвующего на земле и преследующего людей. Образ этот получает у Федосовой своеобразную и вполне конкретную трактовку. Горе — это «судьи неправосудные», т. е. государственные чиновники, проводящие долгожданную, но оказавшуюся ненавистной крестьянам реформу 1860-х годов. Такое истолкование обобщенного образа Горя не противоречит преданию, рассказанному тут же и, безусловно, имеющему свою поэтическую традицию, быть может восходящую все к тому же XVII в. Горе, оказывается, не всегда действовало на земле. Было будто

---

[29] Г. В. Плеханов. История русской общественной мысли.— Сочинения, т. 20. М.—Л., 1925, стр. 331—363; В. Д. Бонч-Бруевич. Материалы к истории изучения религиозного сектантства, т. I—IV. Лондон, 1901—1902; т. V—X. СПб.—М., 1908—1916 (указания на другие работы В. Д. Бонч-Бруевича см. в книге: «В. Д. Бонч-Бруевич. Материалы к библиографии ученых СССР». М., 1958); Н. М. Никольский. История русской церкви. М., 1930; А. И. Клибанов. История религиозного сектантства в России. 60-е годы XIX в.— 1917 г. М., 1965.

[30] К. В. Чистов. Народная поэтесса И. А. Федосова, стр. 188—193, 201—209; «Причитания». Большая серия «Библиотеки поэта». Л., 1960, стр. 30, 395—397.

бы время, когда оно не смело подступиться к людям [31]. Такое состояние могло бы длиться вечно, если бы не случайная оплошность. Не трудно заметить сюжетное сходство последней части этого предания с популярным международным сюжетом типа мифа о Пандоре [32].

Пересказанная нами часть «Плача о писаре» имеет все черты социально-утопического предания. Переход от идеального прошлого к осуждаемой современности здесь не результат действия определенных законов исторического развития, а некая случайность, которую можно было бы избежать (излишнее любопытство, неосторожность и т. д.).

В предании о новгородских временах те же идеи воплощаются не в обобщенно-поэтической, а в исторической (или точнее — условно-исторической) форме. Прогрессирующее усиление классового гнета создавало почву для возникновения в севернорусских областях иллюзорного представления о некоей древней «новгородской вольности», которое связано было с идеализацией былой самостоятельности крестьянской общины и относительной неосвоенностью русского Севера Новгородом, а в XVI—XVII вв.— русским централизованным государством [33].

С наибольшей полнотой предание о новгородской вольности передано в недавно обнаруженных строках, которые Е. В. Барсов вынужден был по цензурным соображениям исключить из «Плача о старосте», записанного им от И. А. Федосовой [34].

В некоторых преданиях этого типа идеализируемое прошлое очень сужено, имеет чисто местное значение и неясные исторические очертания. Таково, например, предание о прошлом Тяглового озера в Саратовской губернии [35], о «Берендеевом городе» на одноименном болоте невдалеке от Переславля-Залесского и др. Второй из этих сюжетов широко известен благодаря А. Н. Островскому, использовавшему его в «Снегурочке». Однако само пре-

---

[31] «Причитанья Северного края, собранные Е. В. Барсовым». М., 1872, стр. 289.

[32] Ср. также сказки типа, который обозначен в «Указателе сказочных сюжетов по системе Аарне» Н. П. Андреева (Л., 1929; далее — А-А) под № *735 (В-Р II 99), *790 (1416) (В-Р III 223, стр. 543—544, сноска).

[33] Самый ранний документ, зафиксировавший эту идеализацию,— крестьянская челобитная 1631 г. Примечательно, что она тоже возникла в XVII в. (см.: «История Карелии», т. I. Петрозаводск, 1950, стр. 234).

[34] Подробнее см.: К. В. Чистов. Из истории текста «Плача о старосте» И. А. Федосовой. «Советская этнография», 1962, № 2, стр. 120—124.

[35] В предании о Тягловом озере отразилась идеализация раннемолоканской общины, устроенной в соответствии с «Уставом упования общего учения» Е. Я. Галяева, требовавшего обязательного труда и общности имущества (см.: В. Толстой. Великороссийские беспоповские расколы в Закавказье. II. Общие молокане. «Чтение в Обществе истории и древностей российских при Московском ун-те», 1864, кн. 4, отд. V, стр. 93—122; А. И. Клибанов. История религиозного сектантства в России, стр. 135—141; Ф. В. Ливанов. Раскольники и острожники, т. I. СПб., 1878, стр. 255).

дание в его натуральном, традиционном виде значительно менее определенно и развито [36]. В нем рассказывается о том, что на месте современного болота был город, в котором царствовал Берендей. Берендеи, жители этого города, жили будто бы счастливо и богато. Причины гибели города неясны. В некоторых пересказах упоминается лишь, что это произошло в то время, когда Берендей уходил со своим войском на войну. Предание бытовало на ограниченной территории — в районе Переславля-Залесского, но очень устойчиво. Датировать его возникновение трудно — в нем не содержится деталей, которые позволили бы высказать какое-нибудь предположение. Этноним «берендей» — «берендеи» воспроизводит название одной из тюркских групп, известных на Руси в XI—XII вв. и позже, видимо, ассимилированных русским населением. Он отложился в ряде географических названий. На территории позднейшего Звенигородского уезда в XIV в. была известна Берендеева слобода, в XV—XVI вв. — Берендеева волость, в XVI в.— Берендеев стан. В XV в. в этих же местах был основан небольшой Пятницкий Берендеев монастырь, упраздненный в XVIII в. В древнерусских актах встречается имя собственное «Берендей» (торчин Берендей в рассказе об ослеплении Василька Теребовльского и др.), позже известны пояса и шапки «берендейки» [37]. Имя царя Берендея встречается в русской сказке, но, вероятно, оно попало в устную традицию под воздействием известной сказки В. А. Жуковского.

Одним словом, не исключено, что предание возникло давно, разумеется, не в XI—XII вв., а на одно-два столетия позже, когда реальные воспоминания об исторических берендеях достаточ-

---

[36] М. Н. М. к. р. в. [М. Н. Макаров]. Журнал пешеходцев от Москвы до Ростова и обратно в Москву. М., 1830, стр. 135—138; он же. Русские предания. М., 1838; К. Тихонравов. Некоторые народные предания и поверья во Владимирской губернии. «Ежегодник Владимирского губ. статист. комитета», т. II, Владимир, 1878, стр. 99; М. И. Смирнов. Переславщина. Источники и материалы краеведения, их систематизация и обзор. Переславль-Залесский, 1921, стр. 55; А. А. Бауэр. Владимирский край. «Труды Владимирского губ. научного общества по изучению местного края», вып. II, 1921, стр. 135—136 и др.

[37] См.: И. Самчевский. Торки, берендеи и черные клобуки. «Архив историко-юридических сведений Н. В. Калачева», кн. 2, половина I, М., 1859, стр. 83—106; Леонид (архимандрит). Упраздненный Пятницкий Берендеев монастырь, ныне село Пятница Берендеева, и акты, относящиеся к нему. «Чтение в Обществе истории и древностей российских», 1871, кн. 4, отд. 1, стр. 1—35; А. И. Соболевский. Русско-скифские этюды. «Известия Общества русского языка и словесности», XVI, 1921; В. Пархоменко. Чорні клобуки. «Східній світ», 1928, № 5, стр. 244—245; Д. А. Расовский. Печенеги, торки и берендеи на Руси и в Угрии. «Seminarium Kondakovianum», Прага, 1938, стр. 1—64; L. Pasonyi Nagy. Der Volksname Берендей. Там же, стр. 219—226. Об именах, сходных с этнонимом «берендей», см.: Н. М. Тупиков. Словарь древнерусских личных собственных имен. СПб., 1903, стр. 47, 477. О недавних записях преданий о берендеях см.: В. Е. Гусев. Из состояния народного творчества в Островском районе Костромской области. «Русская народная поэзия», вып. I. Горький, 1961, стр. 123.

но потускнели. Возможно, что дошедшее до нас топонимическое предание возникло сравнительно поздно в связи с необходимостью объяснить происхождение и название городища, действительно находящегося в пределах Берендеева болота и неоднократно привлекавшего внимание археологов вплоть до наших дней [38].

Близкое к преданию о «граде Берендея» севернорусское предание о Рахкое из Рагнозера тоже имеет местный и топонимический характер; оно распространено главным образом вокруг Рагнозера Пудожского района Карелии. Исследование показало, что история его сложна и связана с этногенетическими процессами, развивавшимися в Прионежье в IX—XIV вв.[39]

С именем Рахкоя связано два сюжета. Сюжет «единоборство Рахкоя» большинство исполнителей относит ко времени Ивана Грозного. В качестве врагов героя в другом сюжете — «Рахкой и неверная жена» — оказываются «паны», т. е. отряды польско-шведско-литовских интервентов, рыскавших по русскому Северу в 1613—1615 гг. По-видимому, предание в его основном составе, известном нам по записям XIX—XX вв., сложилось не раньше середины XVII в. Рахкою за подвиг даруется озеро Рагнозеро с прилежащими к нему землями, т. е. наградой должен стать вольный труд на дарованном озере и его берегах. Рахкой становится первым жителем будущей деревни Рагнозера. Очевидно, что этот мотив — не результат поэтической идеализации исторических воспоминаний, а мечта, позитивный идеал, выраженный в предании.

Поэтическая форма, которую приобрел здесь крестьянский социально-утопический идеал, легко объяснима. С начала XVII в. в Карелии появляются небольшие группки «обельных», т. е. освобожденных от всех феодальных повинностей крестьян. Так, Федор Иванов был «обелен» за участие в борьбе с Лжедмитрием, Герасимовы — за помощь матери Михаила Романова Марфе Иоанновне в годы ее заонежской ссылки и т. д. По имеющимся сведениям, к середине XIX в. число потомков «обельных» крестьян не превышало тысячи человек [40].

Появление группы обельных, естественно, ничего не изменило в феодальной системе. Однако факты «дарования» и «обеления» не могли не приобрести популярности в крестьянской среде, они и подсказали формы поэтического воплощения социально-утопи-

---

[38] См.: Е. И. Горюнова. Этническая история Волго-Окского междуречья. «Материалы и исследования по археологии СССР», № 94, 1961, стр. 191—194.

[39] Подробнее см.: К. В. Чистов. Былина «Рахта Рагнозерский» и предание о Рахкое из Рагнозера. «Славянская филология. IV Международный съезд славистов», т. III. М., 1958, стр. 358—388.

[40] «Обельные крестьяне и обельные вотчинники в Олонецкой губ.» — «Олонецкий сборник», т. III. Петрозаводск, 1894, стр. 1—38; Р. Б. Мюллер. Очерки по истории Карелии XVI—XVII вв. Петрозаводск, 1947, стр. 115—116.

ческого идеала. Севернорусская особенность этого предания — дарование озером с его берегами, а не землей или рекой.

Социально-утопические идеалы, воплощенные в «обеленной» земле, заставляют вспомнить казачьи и иные предания о грамотах, по которым им за особенные заслуги (участие в штурме Казани и др.) были дарованы реки — Дон, Урал, Терек или какие-либо вольности и привилегии [41]. Эти грамоты, гарантировавшие вольность и казачье самоуправление, были, согласно преданиям, потеряны, и поэтому век вольности сменился веком борьбы за свои права и превращением вольного казачества в служилое сословие. Предания эти отразились и в ряде казачьих песен.

Несколько иного происхождения, но безусловно близка по кругу идей, которые вкладывали в нее исполнители, «Никитина вотчина» из известной исторической песни «Гнев Грозного на сына» [42]. Это тоже своеобразное государство в государстве, выключенное из общей феодальной системы, и оно тоже даровано за особые заслуги.

Итак, исторические предания о «золотом веке» распадаются на две разновидности: о всеобщем «золотом веке» в прошлом и более узкие и местные по своему значению и содержанию — о землях, в которых вольность удерживалась какое-то время на сравнительно небольшой территории в виде исключения и в связи с какими-то особыми обстоятельствами, чаще всего благодаря подвигу, заслугам перед государством и т. д. И в том, и в другом случае речь идет об утраченном «золотом веке», однако характерно, что в преданиях об обеленных или дарованных землях причины наступления иных, худших времен обычно мало занимают рассказчиков. Вероятно, это связано с тем, что для них важнее утверждение основной идеи — вольность достижима при помощи подвига, исключительного поступка. Сам случай, о котором рассказывается, становится как бы иллюстрацией, примером, притчей, при помощи которой эта идея выражается.

Вполне вероятно, что специальное исследование могло бы увеличить количество исторических преданий социально-утопического характера, однако ограниченность их распространения, местный характер большинства из них, необходимость восстанавливать сведения о них, выискивая их следы в других жанрах, говорят о том, что тип этот не выработался в общерусской тради-

---

[41] См.: А. Ригельман. История или повествование о донских казаках. М., 1946, стр. 5; о бухтарминской «грамоте» см.: Н. Я. Ядринцев. Раскольничьи общины на границе Китая. «Сибирский сборник» (приложение к «Восточному обозрению»), кн. 1. СПб., 1886, стр. 46—47 и др.; для Поволжья — «Волжский фольклор». М., 1937, стр. 107—109; для Терека см.: Б. С. Виноградов. К вопросу о формировании исторических взглядов Л. Н. Толстого. «Известия Грозненского обл. НИИ и Музея краеведения», вып. 4, 1952, стр. 122—131.

[42] См.: «Исторические песни XIII—XVI вв». М.—Л., 1960, № 200—260, комм. стр. 654—664.

ции. В отличие от этого социально-утопические легенды получили широкое распространение и имеют, как увидим, весьма своеобразные особенности.

Исследование социально-утопических легенд, которое предлагается вниманию читателя, не претендует на исчерпывающую полноту — это было бы невозможно на настоящем этапе разработки проблемы. Задача книги заключается в том, чтобы доказать, что такие легенды существовали и играли важную роль в истории народного мировоззрения и народных движений, в развитии народного поэтического творчества, а также выявить важнейшие закономерности возникновения, развития и изживания социально-утопических легенд.

В связи с обилием не учтенного до сих пор фольклористами материала, разбросанного в исторических, историко-правовых и историко-религиозных исследованиях и публикациях, мы обращались к архивным источникам только в тех случаях, когда опубликованные документы требовали безусловной проверки или несомненного дополнения.

Всякое исследование в сравнительно новой области не только решает какое-то количество вопросов, но и возбуждает проблемы, которые предстоит разрабатывать в будущем. В их числе несомненно окажется историко-сравнительное истолкование социально-утопических легенд европейских народов. Предварительное выяснение материалов подтвердило, что подобные легенды есть у многих народов мира. Некоторые из них изучались, но в целом они не осознаются как социально-утопические. Историко-сравнительному изучению должно предшествовать тщательное обследование национальных материалов и выяснение связи отдельных легенд с историей крестьянства и народных движений конкретных народов. Интенсивное изучение других видов антифеодальных преданий в послевоенные годы во многих странах Европы (в Чехословакии, ГДР, Болгарии, Югославии, Венгрии и др.) [43] дает основание надеяться, что и социально-утопические легенды станут в ближайшее время предметом специальных изысканий.

Наше исследование строится главным образом на русском материале; к сравнительным примерам из фольклора других народов мы прибегаем только в отдельных случаях для уяснения некоторых общих закономерностей или особенностей русских социально-утопических легенд.

---

[43] См. работы Я. Крамаржика, О. Сыроватки, Д. Рыхновой, Г. Бурде-Шнейдевинд, В. Вёллер, П. Недо, Ц. Романской, С. Стойковой М. Матичетова, М. Бошкович-Стулли и др. (библиографию см.: W. D. Hand. Status of European and American Legend Study, стр. 439—446).

Глава I

ЛЕГЕНДЫ О «ВОЗВРАЩАЮЩЕМСЯ ИЗБАВИТЕЛЕ»

*

ОБЩИЕ ЗАМЕЧАНИЯ

В русском фольклоре, как и в фольклоре других народов, известны различные образы народных заступников: «хороший царь» типа Ивана Грозного, «благородный разбойник» типа уральского Рыжанко или воронежского Сидорки, «справедливый боярин» типа Никиты Романовича из «Песни о гневе Грозного на сына», Христос или святой Николай из народных религиозных легенд, богатырь типа Ильи Муромца, освобождающий черниговцев от татарской осады, и др. Социальное, политическое и художественное содержание этих образов весьма различно. И все же у них есть одна общая черта — эпизодический характер заступничества. Добрые поступки, которые они совершают, не разрушают существующие и не создают новые общественные отношения. Поэтому все эти образы нельзя характеризовать как социально-утопические. Идеи, которые они воплощают, в известном смысле даже противоположны социально-утопическим, так как они не разрушают, а поддерживают веру в возможность существования социального добра при сохранении общего социального зла.

На этом фоне выделяются легенды об «избавителях», которые ожидаются, должны возвратиться и изменить жизнь народа, состояние государства и господствующие в нем взаимоотношения основных феодальных классов — феодалов и крестьян. Неизученность подобных легенд затрудняет создание законченной классификации. Однако и сейчас уже можно говорить о двух основных типах: религиозно-мессианских легендах о «спасителях» и легендах социально-политического характера о «возвращающихся царях (царевичах)-избавителях». Оставляя в стороне чрезвычайно сложные и во многом неясные пока религиозно-мессианские легенды, обратимся ко второму из названных типов.

Самая ранняя из известных нам русских легенд о «возвращающихся избавителях» возникла в конце XVI — начале XVII в.

Вполне вероятно, что до этого времени не было легенд подобных сюжетов, которые приобрели бы более или менее значительное распространение и сыграли бы заметную роль в истории русской народной поэзии и народных социальных и политических движений.

В последующие два с половиной столетия, т. е. до середины XIX в., отмечается почти непрерывное бытование подобных легенд. Это не значит, разумеется, что в любое десятилетие XVII—XIX вв. они бытовали с одинаковой интенсивностью и не претерпевали никаких изменений. За два с половиной века легенды о «возвращающемся царе-избавителе» несколько раз меняли свой облик, социальные и географические границы своего распространения.

За это время возникло, распространилось и затем перестало бытовать значительное число социально-утопических легенд, которые образуют в совокупности весьма своеобразный цикл, достойный занять определенное место в истории русского фольклора. Одни из этих легенд существовали одновременно, другие сменяли друг друга в процессе исторического развития. В целом же они образуют как бы непрерывную историческую цепь, отдельные звенья которой, соединенные друг с другом с разной степенью прочности, и повторяют друг друга, и чем-то друг от друга отличаются.

Поэтому для того чтобы выявить общие закономерности возникновения и развития легенд этого типа, необходимо проанализировать не отдельные избранные легенды, а историческую цепь их в целом. К этому вынуждает нас не только их сходность, которая тоже должна быть объяснена, но и специфическое состояние источников. Если все известные нам легенды в их совокупности бытовали продолжительное время, то историческая жизнь отдельных легенд оказывается довольно ограниченной. Даже наиболее популярные из них занимали умы двух-трех поколений и затем безвозвратно исчезали из памяти. Примечательно, что это связано было не с потерей интереса к сюжету, определенному способу выражения общественных идей или специфическому методу отражения действительности, как это обычно бывало в истории героического эпоса, сказки или исторической песни, а с какими-то иными причинами, которые предстоит выяснить.

Легенды, возникшие в XVII и даже XVIII в., в XIX в. уже не бытовали. Поэтому составить о них хотя бы некоторое представление можно только по сохранившимся свидетельствам современников. К сожалению, это обычно не фольклорные записи, а документальные материалы и отклики — прямые или косвенные. Они сравнительно скудны, но, как правило, бесспорны и дают нам возможность выявить существовавшие некогда и бесценные для нас легенды и составить общее представление о времени и причинах их возникновения и исчезновения, формах

бытования и социальной среде, породившей их или проявлявшей к ним особый интерес.

Сходность идей и форм их выражения дает нам основания для выявления общих устойчивых мотивов этих легенд и правильной оценки тех случаев, когда приходится оперировать косвенными свидетельствами или отрывочными сведениями.

Для того чтобы оценить трудности изучения легенд о «возвращающихся избавителях», надо иметь в виду, что все только что сказанное осложняется еще и общими обстоятельствами, с которыми сталкивается каждый исследователь, изучающий народные предания, легенды или другие виды устных народных рассказов несказочного характера, о которых уже говорилось выше (см. стр. 8—14). И все же неверно было бы оценивать возможности изучения интересующих нас легенд пессимистически. Они возникали на почве определенных социально-политических движений или параллельно с ними, были своеобразной формой идеологии, поэтическими лозунгами, которые объединяли участников этих движений и за которые их преследовали официальные власти.

С легендами о «возвращающихся царях-избавителях» связана специфическая форма народной борьбы против феодального общества и феодального государства — так называемое самозванчество.

Разумеется, самозванчество может интересовать нас в настоящей работе не со стороны психологии и действий самозванцев, а как проявление определенных качеств социальной психологии народных масс, ожидавших прихода «избавителя» и поддерживавших лиц, выдававших себя за них. Только этот аспект даст возможность окончательно освободиться от понимания отдельных фактов истории самозванчества как своеобразных исторических курьезов или проявления политического авантюризма проходимцев, спекулировавших на политическом невежестве народа. Связь легенд об «избавителях» с народными движениями определяет характер источников, которыми мы будем пользоваться: с одной стороны, документы, созданные участниками или руководителями движений (типа «прелестных писем» С. Т. Разина, Е. И. Пугачева и его полковников и т. п.), и, с другой стороны, указы, манифесты, грамоты, послания, донесения, расспросные листы (позже — протоколы допросов), художественные произведения или воспоминания, созданные противниками движения, лицами, принадлежавшими к правительственным или официальным кругам, а также иностранцами, побывавшими в России. В позднее время, особенно во второй половине XVIII — первой половине XIX в., состав источников еще более усложняется.

Огромная работа, проделанная русскими историками, особенно историками советского времени, по изучению крестьянских

движений, намного облегчает нашу задачу. Но следует отметить, что исследователей-историков, изучавших даже близкие вопросы (Н. И. Костомаров, Н. Н. Фирсов, С. Н. Чернов, К. Кудрявцев, И. И. Смирнов, В. В. Мавродин, П. К. Алефиренко и др.), интересовали, за редкими исключениями, не фольклористический аспект и не фольклорные факты, которые можно обнаружить в исторических документах, связанных с крестьянскими движениями.

Легенды о «возвращающихся царях (царевичах)-избавителях» и связанное с ними самозванство не отмечаются на русской почве ранее XVII в. Это свидетельствует о том, что для возникновения легенд этого типа необходим определенный уровень развития феодальных отношений и феодального государства.

Именно к этому времени, т. е. к концу XVI — началу XVII в., крепостная эксплуатация достигла невиданной до этих пор силы; завершался процесс оформления крепостного права в общегосударственном масштабе. Процесс этот много раз описывался и анализировался историками[1]. Как бы ни расходились исследователи в толковании определенных фактов и документов, даже в понимании отдельных сторон общего процесса, все они сходятся на том, что именно во второй половине XVI — начале XVII в. окончательно сформировалось крепостное право как специфическая форма феодальной зависимости, свойственная позднему этапу истории феодальных отношений в России. В это же время продолжалась широкая раздача земель служилому дворянству, боярством предпринимались активные попытки отвоевать позиции, потерянные в эпоху реформ Ивана Грозного. И то и другое сопровождалось превращением многих групп крестьян (служилых и кабальных холопов, черносошных, крестьян недавно колонизованных окраин — так называемых «украинных» и «польских»[2] земель, Поволжья) в крепостных, сгоном крестьян с «черных земель», которыми они пользовались по традиции, значительным расширением барской запашки, ростом оброков и т. д.

Стремление феодалов охватить «крепостью» все слои крестьянства в сочетании с общим усилением эксплуатации, постепенной и полной отменой права «выхода» (т. е. смены сюзерена) оказало огромное влияние на развитие общественного сознания крестьянства. Утратив надежду на «хорошего господина», к которому можно уйти, заплатив прежнему «плохому» «пожитые», т. е. вырваться из кабального холопства, рассчитавшись с дол-

---

[1] См.: Б. Д. Греков. Крестьяне на Руси с древнейших времен до XVII в., кн. 2. М., 1952; А. А. Новосельский. Вотчинник и его хозяйство в XVII в. М.—Л., 1929; А. И. Яковлев. Холопство и холопы в Московском государстве XVII в. М.—Л., 1943 и др. Библиографию см.: «История СССР. Указатель литературы за 1917—1952 гг.» М., 1956.

[2] Т. е. земель так называемого «Дикого поля» — юго-восточной окраины Московской Руси.

гами; лишившись права уйти на новые земли и закрепиться там после окончания срока «сыска», крестьянин ждал теперь облегчения только от государства, воплощенного для него в лице царя. Это была последняя надежда, от которой крестьянство долго не могло отказаться.

Резкие формы борьбы Ивана Грозного с боярством, энергичная перегруппировка феодальной земельной собственности, деформация традиционных сословных перегородок, совершавшиеся как бы единоличной волею царя, создавали иллюзию способности царской власти не только регулировать, но и вводить или отменять феодальную эксплуатацию или ту или иную форму феодальных отношений. По мере развития процесса централизации феодальной власти царь все более представлялся народным массам силой, стоящей над классами и их взаимоотношениями. Этому же способствовала и политика церкви, окружавшая царя и царский престол ореолом святости, поддерживавшая версию божественного избранничества царского рода.

Закономерность появления легенд о «возвращающихся царях (царевичах)-избавителях» именно в этот период русской истории можно подтвердить некоторыми параллелями из истории и фольклора других народов. Приведем лишь некоторые примеры.

Появление самого раннего в евроазиатской истории самозванца — древнеперсидского Лжесмердиса связано с кризисом, образовавшимся в древнеперсидском государстве после смерти Кира, и вместе с тем с предшествующим этому кризису возникновением сильной централизованной власти царя древних персов. Легенды о Нероне и появление нескольких Лженеронов (так же как и несколько позже Лжеагриппы), о которых писал Тацит в своих «Анналах», могут быть объяснены не только социальным и политическим кризисом, развивавшимся в императорском Риме, но и предшествующим этому кризису созданием императорской власти и борьбой за нее после смерти Августа. То же можно сказать и о сходных немецких легендах о Карле Великом, Фридрихе Барбароссе и Фридрихе II с той разницей, что на этот раз их возникновение (как и появление Лжефридрихов) было связано с процессом формирования раннефеодальной централизованной власти и остротой социальных отношений в так называемой Римской империи германской нации.

Менее известен португальский пример, который тоже по-своему интересен. Во второй половине XVI — начале XVII в. Португалия, недавно пережившая период необычайного расцвета, была охвачена глубочайшим социальным кризисом и попала на 60 лет под иго испанских королей. Один из последних португальских монархов Себастьян (1557—1578) погиб в битве при Алькасар-Квивире, причем тело его не было найдено. В последние десятилетия XVII в. и первые два десятилетия XVIII в. в Португалии была популярна легенда: Дон Себастьян жив и должен вернуться, что-

бы освободить португальцев от испанского владычества. Бытование легенды сопровождалось появлением четырех самозванцев[3].

С социальными и политическими процессами, развивавшимися в раннефеодальных мусульманских арабских и персидских государственных объединениях, связаны как легенда о «скрытом имаме», так и многочисленные случаи появления самозванцев Лжеали в этом географическом районе.

Таким образом, легенды о «возвращающемся царе (царевиче)-избавителе», как и самозванчество, не были исключительно русским явлением. Как показывают приведенные примеры, они развивались обычно при своеобразных исторических ситуациях, возникавших после падения очень сильной централизованной власти императора, короля или царя, создавшего крупное и сильное государство в борьбе с центробежными тенденциями рабовладельческой аристократии или крупных феодалов (в зависимости от того, в какой исторический период происходила эта борьба — позднерабовладельческий, ранне- или позднефеодальный). Вместе с тем ни одна страна, кроме России, не знала столь многократного самозванчества, игравшего столь значительную роль в истории народа и государства[4]. Самозванчество в России было одним из своеобразных идеологических и политических проявлений феодального кризиса и одной из специфических и устойчивых форм антифеодального движения.

Исторический опыт создавал не только иллюзии, но и приводил к разочарованиям. Цари, сидевшие на московском престоле в конце XVI — начале XVII в. (Федор Иванович, Борис Годунов, Василий Шуйский) при всех различиях политической ориентации имели одну общую черту — они не оправдывали надежды народа на освобождение от все усиливавшейся крепостной зависимости. При сохранении веры в добрые намерения истинного царя это приводило к убеждению, что царствующий царь не настоящий, и к изживанию формулы «царь хочет, бояре не дают».

На этой почве формировались, с одной стороны, легенды о «подмененных» царях (например, о Петре I и др.) и, с другой стороны, интересующие нас легенды о «возвращающихся царях-избавителях». Династическая борьба, которая разгорелась в конце XVI — начале XVII в., сразу же после смерти Грозного, ускорила созревание первой легенды этого типа — легенды о царевиче Дмитрии.

В истории легенды о Дмитрии, вероятно, сыграло свою роль и то обстоятельство, что угличский царевич был сыном Ивана Грозного и мог мыслиться как «природный» продолжатель его

---

[3] D'Antas. Les faux Don Sebastién. Paris, 1865.

[4] Ср. у В. О. Ключевского: «А у нас с легкой руки первого Лжедимитрия самозванство стало хронической болезнью государства: с тех пор чуть не до конца XVIII в. редкое царствование проходило без самозванца» (В. О. Ключевский. Курс русской истории, ч. 3.— Сочинения, т. III. М., 1957, стр. 27).

борьбы с боярами, ослабевшей в годы царствования Федора. Реальные обстоятельства этой борьбы в прошлом и последствия ее для народа могли к этому времени постепенно забываться. Важнейшие события опричнины (1565—1572 гг.) были отдалены от начала XVII в. тремя-четырьмя десятилетиями.

В основе известных нам легенд о «возвращающихся царях-избавителях» лежит весьма устойчивая сюжетная схема, и варьирование легенд происходило в значительной мере за счет варьирования или выключения отдельных мотивов. Схему эту можно передать следующим образом [5].

А. «Избавитель» намерен осуществить социальные преобразования (освободить крестьян или внести существенные изменения в их жизнь)

Варианты:

$А_1$ — это намерение приписывается «природному» царю;
$А_2$ — царевичу, который должен воцариться;
$А_3$ — царевич намерен вернуть народу волю, которая была дарована царем, но скрывается крепостниками.

В. Отстранение «избавителя»

Варианты:

$В_1$ — бояре (дворяне)-крепостники свергают царя-«избавителя» и хотят его убить (заточить в тюрьму, монастырь и т. п.);
$В_2$ — на жизнь царевича-«избавителя» покушается правящий царь или придворные;
$В_3$ — царевич-«избавитель» после рождения подменен царевной;
$В_4$ — придворные демонстрируют чей-нибудь труп для того, чтобы провозгласить «избавителя» умершим;
$В_5$ — крепостники скрывают завещание, согласно которому царевич-«избавитель» должен наследовать престол.

С. Чудесное спасение «избавителя»

Варианты:

$С_1$ — верный слуга (солдат, казак, адъютант и т. п.) подменяет его и гибнет сам;
$С_2$ — вместо «избавителя» хоронят куклу (восковую или металлическую статую и т. д.);
$С_3$ — «избавитель» совершает побег из заточения.

---

[5] По принятой в международной практике системе фольклористического описания сюжетов преданий и легенд, отдельные мотивы обозначаем буквами (A, B, C, D и т. д.), а их основные варианты — теми же буквами с соответствующими знаками ($А_1$, $А_2$, $А_3$ и т. д.). Обозначения эти сохраняются и при дальнейшем изложении истории легенд о «возвращающихся царях (царевичах)-избавителях».

D. «Избавитель» скрывается, странствует, или оказывается в заточении

Варианты:

D_1 — скрывается в пещере (на острове, в горах, в далеком городе, на чужбине и т. п.);

D_2 — странствует по Руси;

D_3 — заточен в тюрьму («закладен в столб»).

E. Встречи с «избавителем» или вести от него

Варианты:

E_1 — встречи с неузнанным «избавителем», его объявление и исчезновение;

E_2 — встречи с вестниками или послами «избавителя», которые предвещают его появление;

E_3 — «избавитель» рассылает указы с «золотой строчкой».

F. Правящий царь пытается помешать «избавителю» осуществить его намерения

Варианты:

F_1 — преследует «избавителя»;

F_2 — предлагает компромисс, который отвергается «избавителем».

G. Возвращение «избавителя»

Варианты:

G_1 — «избавитель» должен вернуться в предсказанный час (через три, девять, двенадцать лет);

G_2 — он явится после определенного события (когда восставшие войдут в Москву, Петербург);

G_3 — он явится раньше времени, так как страдания народа очень тяжки.

H. Узнавание «избавителя»

Варианты:

H_1 — по «царским отметинам» на теле;

H_2 — по какому-либо предмету, который удалось сохранить;

H_3 — «избавителя» узнают люди, которые знали его до устранения.

I. Воцарение «избавителя» (в Москве, Петербурге)

K. Осуществление «избавителем» социальных преобразований

Варианты:

K_1 — «избавитель» освобождает крестьян (дарует свободы казакам, однодворцам, городскому люду и т. д.), наделяет их землей, отменяет все повинности и т. п.;

K_2 — превращает крепостных крестьян в «государевых» и облегчает повинности.

L. Пожалование ближайших сторонников

M. Наказание изменников, незаконного царя, придворных, дворян и т. д.

В сохранившихся записях, свидетельствах или откликах подобные легенды встречаются то в более или менее полном, развитом и законченном виде, то в виде сочетания отдельных мотивов. Это не значит, однако, что бытование любого из перечисленных мотивов само по себе уже свидетельствует о наличии легенды. Она не могла возникнуть без определенного минимума представлений и связанных с ними мотивов. Минимум этот таков: избавитель спасен (C), он скрывается (D) и должен явиться (G) для того, чтобы освободить крестьян (K).

Мы встретимся и с такими случаями, когда известным окажется только факт самозванчества и отклик на него народа. Вправе ли мы пользоваться такими фактами? Несомненно, так как для изучения цепи легенд чрезвычайно важен вопрос об исторической закономерности их возникновения, распространения и затухания.

Одна из ранних статей С. М. Соловьева называлась «Тимошка Акиндинов. Одиннадцатый самозванец»[6]. В ней шла речь о 50-х годах XVII в. Позже С. М. Соловьев насчитывал уже 12 мелких самозванцев только в так называемое «смутное время»[7]. П. К. Алефиренко в книге, посвященной крестьянскому движению 30—50-х годов XVIII в., сообщает о семи самозванцах, действовавших в это время[8]. В документах последней трети XVIII в. К. В. Сивков обнаружил свидетельства о 21 случае самозванчества, не считая Е. И. Пугачева и «княжны Таракановой»[9].

Материалы, обобщенные нами, показывают, что с начала XVII и до середины XIX в. едва можно обнаружить два-три десятилетия, не отмеченные появлением нового самозванца. Эта непрерывность в сочетании с четкостью верхней и нижней хронологических границ (начало XVII — середина XIX в.) — факт весьма знаменательный и чрезвычайно важный для выяснения исторической закономерности возникновения и бытования легенд. При этом следует учитывать еще и то, что обычно появлению самозванца (или самозванцев) предшествовало длившееся несколько лет бытование легенды, которой он (или они)

---

[6] «Финский вестник», СПб., 1847, № 13, стр. 1—38; № 14, стр. 1—34.

[7] С. М. Соловьев. История России с древнейших времен, кн. IV, т. 8. М., 1960, стр. 483 и др.

[8] П. К. Алефиренко. Крестьянское движение и крестьянский вопрос в России в 30—50-х годах XVIII в. М., 1958, стр. 325—326.

[9] К. В. Сивков. Самозванчество в России в последней трети XVIII в. «Исторические записки», т. 31, 1950, стр. 80—135.

воспользовался (или воспользовались). Приведем пока только наиболее известные факты. Царевич Дмитрий был убит в Угличе в 1591 г. Григорий Отрепьев объявил себя Дмитрием в 1602—1604 гг., т. е. через 11—13 лет. Известно, что Е. И. Пугачев был по крайней мере седьмым самозванцем, выдававшим себя за Петра III. Со времени убийства Петра и до появления Пугачева-самозванца прошло 11 лет. Таким образом, хронологических пробелов в сплошной истории самозванчества и тем более в истории легенды, по-видимому, окажется еще меньше.

И, наконец, документы, связанные с историей самозванчества, содержат обычно прямые или косвенные свидетельства о реальных формах бытования легенд, их записи, пересказ или передачу.

«ЦАРЕВИЧ ДМИТРИЙ» — «ЦАРЬ ДМИТРИЙ». ЛЕГЕНДЫ ОБ «ИЗБАВИТЕЛЯХ» В ГОДЫ КРЕСТЬЯНСКОЙ ВОЙНЫ 1606—1607 гг.

Начало XVII в. открывает новый период в истории борьбы народа с феодальными порядками, ознаменованный серией крестьянских войн. Целью их было ограничение или ликвидация крепостного права и помещичьего землевладения. Естественно, что и легенды о «возвращающихся царях-избавителях», появление которых исторически совпадает с началом этого этапа, не могут быть объяснены без установления характера и степени их связи с народными движениями этой эпохи.

По-видимому, какие-то мотивы будущей легенды о Дмитрии-«избавителе» начали складываться еще при жизни царевича, сосланного в Углич в 1584 г., т. е. в год смерти его отца Ивана Грозного. По свидетельству современников, между 1584 и 1591 г. циркулировали слухи о том, что готовится покушение на царевича, его пытаются отравить, подменить и т. д.

После статьи А. А. Рудакова «Развитие легенды о смерти царевича Дмитрия в Угличе» [10], показавшей, как в процессе сложения житийной повести, связанной с церковной канонизацией Дмитрия, развивался рассказ о причинах и обстоятельствах его смерти, нельзя не относиться настороженно к свидетельствам более поздних письменных источников. А. А. Рудаков убедительно продемонстрировал зависимость большинства из них от «Известительной грамоты царя Василия Ивановича Шуйского» (2 июня 1606 г.), в которой впервые официально объявлялось, что царевич убит по приказу Бориса. Однако в своей критике источников А. А. Рудаков зашел чрезмерно далеко. Как бы ни тенденциозны были грамоты бояр, Марии Нагих и самого Шуйского, сочинен-

[10] «Исторические записки», т. 12, 1941, стр. 254—283.

ные в 1606 г. после свержения Лжедмитрия I, как бы ни следовали за ними авторы произведений о «смутном времени», возникших в первой и даже второй половине XVII в., нельзя любую деталь постепенно развивавшегося рассказа объявлять «позднейшими наслоениями», которые, как пишет А. А. Рудаков, «всецело обязаны своим происхождением фантазии авторов»[11]. Сочинители «Сказания и повести, еже содеялося в царствующем граде Москве» и «Нового летописца», Катырев-Ростовский и другие авторы, жившие в первые десятилетия XVII в., вполне могли пополнять рассказ об убийстве царевича деталями, заимствованными и из устной традиции, и из не дошедших до нас письменных источников. Все они принадлежали к поколению, пережившему события начала века, и в высшей степени странно считать «Известительную грамоту» единственным возможным источником их сведений о событии, вызвавшем столь многочисленные толки современников.

Кроме того, существуют свидетельства, безусловно не зависящие от грамоты царя Василия, зафиксированные задолго до ее возникновения. Таково, например, известное сочинение Д. Флетчера «О государстве русском», написанное в 1588—1589 гг., т. е. за два-три года до убийства Дмитрия. В пятой главе этой книги говорится о том, что Дмитрий живет далеко от Москвы под охраной матери и родных, но находится в постоянной опасности. Флетчеру даже известно, что Дмитрия хотели извести ядом, и он предсказывает, что если с Дмитрием что-нибудь случится, это может привести к междоусобным столкновениям[12].

Свидетельство Д. Флетчера, использованное еще в 1899 г. С. Ф. Платоновым[13], почему-то выпало из поля зрения А. А. Рудакова. Он считает, что эпизод, связанный с попыткой отравить царевича ядом,— выдумка автора «Иного сказания». Между тем сообщение Флетчера заслуживает безусловного доверия, так как он не знал еще ни об убийстве царевича, ни тем более о всей дальнейшей борьбе, развернувшейся вокруг его имени.

Разумеется, нельзя доказать, действительно ли Годунов еще до 1591 г. предпринимал попытки отравить Дмитрия или это приписывала ему народная молва. Однако нас равно интересуют и слухи, отражающие действительные события, и слухи вымышленные. так как и те и другие были источниками и элементами формировавшейся легенды. Важно и то, что слухи, возникшие еще до 1591 г., повторялись в определенных вариантах и во многих позднейших документах. Так, в «Ином сказании» тоже говорится о попытке Годунова отравить Дмитрия ядом или «спор-

[11] «Исторические записки», 1941, т. 12, стр. 283.

[12] Д. Флетчер. О государстве русском. СПб., 1906, стр. 20—21.

[13] С. Ф. Платонов. Очерки по истории Смуты в Московском государстве XVI—XVII вв. Опыт изучения общественного строя и сословных отношений в Смутное время. Переиздание. М., 1937, стр. 94—95.

тить» с помощью «жоночки уродливой». В своих грамотах Лжедмитрий I, опираясь на этот слух, писал: «Изменники... присылали многих воров и велели нас портити и убити»[14].

Историки расходятся в истолковании угличских событий 15 мая 1591 г. Нам представляются наиболее убедительными выводы, к которым пришел И. И. Полосин, вслед за В. К. Клейном обратившийся к внимательному рассмотрению сохранившихся бумаг следственного дела. И. И. Полосин считает что Годунов стремился изолировать малый угличский двор и пристально наблюдал за Нагими, рассматривавшими Углич как родовой удел, однако он вовсе не заинтересован был в устранении царевича-эпилептика. Политический скандал, который мог объединить его противников, был опаснее, чем девятилетний мальчик и его не очень ловкая и не искушенная в политических интригах родня. И. И. Полосин не находит в сохранившихся бумагах следов фальсификации, в которой упрекали Годунова многие историки, включая С. М. Соловьева и В. О. Ключевского. За несколько дней следствия было допрошено по крайней мере 140 человек и зафиксировано шесть вариантов объяснения обстоятельств гибели царевича, что было бы явно излишним, если бы комиссия имела предварительные инструкции и Годунову были бы заранее известны ход и смысл событий.

Вполне вероятно, что Годунова волновала не столько смерть Дмитрия, сколько «измена Нагих» и бунт посадских людей, убивших государева дьяка Михаила Битяговского, разгромивших дьячий двор и уничтоживших кабальные документы. Было признано, что царевич стал жертвой несчастного случая, Нагие наказаны, а посадские высланы в Сибирь. Характерно, что вместе с ними был сослан и угличский набатный колокол. После 1591 г. Углич захирел[15].

О деле 1591 г. высказывались и иные мнения. Однако кто бы ни был в действительности повинен в смерти Дмитрия, нам важно, что слухи, распространявшиеся до 1591 г., могли способствовать формированию совершенно определенного объяснения событий — убийство было приписано Годунову (B_2). С другой стороны, в мае 1591 г. версия о спасении Дмитрия (С), видимо, еще не существовала, так как в волнениях в Угличе и вслед за этим в Москве определенную роль сыграло возмущение Годуновым,

---

[14] «Акты, собранные в библиотеках и архивах Российской империи Археографическою экспедициею имп. Академии наук», т. II. СПб., 1836, № 34. стр. 89.

[15] И. И. Полосин. Угличское следственное дело 1591 г. (в его книге «Социально-политическая история России XVI—XVII вв. Сборник статей». М., 1963, стр. 218—245); см. также: В. К. Клейн. Угличское следственное дело о смерти царевича Димитрия 15 мая 1591 г. М., 1913; Я. С. Лурье. Письма Джерома Горсея. «Ученые записки ЛГУ», т. 73. Серия истор. наук, вып. 8. 1941, стр. 200 и др.

убившим царевича, т. е. популярным было объяснение событий, исключавшее возможность спасения Дмитрия. Легенда, если она даже и существовала, не могла еще приобрести социально-утопический характер. На Дмитрия еще не возлагались какие-либо политические надежды [16]. В сознании современников Дмитрий был мальчиком. Его возраст мог только преуменьшаться — из отрока он превратился, как свидетельствуют позднейшие документы, в «невинно убиенного младенца»; этот мотив усиливал характеристику злодея-Годунова. Здесь можно усмотреть связь с будущей легендой о Дмитрии-избавителе только в общем антигодуновском характере осмысления событий.

Для того чтобы легенда о Дмитрии стала социально-утопической, царевич должен был превратиться во взрослого человека, способного к самостоятельным политическим действиям в действительности или в воображении создателей легенды. Это необходимое и вместе с тем воображаемое время могло развиваться быстрее реального [17]. Такого препятствия не было, например, в процессе формирования легенды о Петре III — первый самозванец, назвавшийся его именем, появляется уже через два года после убийства 1762 г.

Итак, слух о том, что царевич Дмитрий жив — важнейший мотив (и условие существования) нашей легенды,— либо возник не сразу, либо в первые годы после 1591 г. не привлекал к себе внимания более или менее значительных слоев населения.

Первые достоверные свидетельства о существовании подобного слуха относятся только к 1598 г., когда царевичу могло бы быть уже 16 лет. 1598 год выбран народным сознанием не случайно, он, вероятно, менее всего связан с совершеннолетием царевича. Это год смерти Федора Ивановича, воцарения Бориса Годунова и начало нового этапа развития антигодуновских настроений. 1598 г. датируются два факта, поразительно совпадающие во времени.

15 февраля этого года Андрей Сапега в письме к X. Радзивиллу из Орши писал о каком-то подставном лице, очень похожем на царевича Дмитрия, которого якобы демонстрировал Годунов, чтобы отвести от себя подозрение в убийстве. А. Сапега пишет: «По смерти великого князя (Федора.— *К. Ч.*) Годунов имел при себе своего друга, во всем очень похожего на покойного князя Димитрия, брата великого князя московского, который

---

[16] Характерно, что в устной традиции неизвестны самостоятельные песни ни об убийстве Дмитрия, ни о его спасении. Об убийстве царевича упоминается в песнях о Борисе Годунове и в песнях о Григории Отрепьеве (ср. наблюдения, высказанные комментаторами этих песен в сб.: «Исторические песни XVII в». М.— Л., 1966, стр. 334).

[17] Предположения о возможном возрасте героя легенды должны учитывать политическую практику XVII—XVIII вв.: Михаил Романов стал царем в 16 лет, его сын Алексей — в 15, его внук Федор Алексеевич — в 15, Петр I и Петр II — в 10 лет и т. д.

рожден был от Пятигорки (т. е. Марией Темрюковной.— *К. Ч.*) и которого давно нет на свете. Написано было от имени этого князя Димитрия письмо в Смоленск, что он уже сделался великим князем (т. е. после смерти Федора.— *К. Ч.*). Москва стала удивляться, откуда он появился, и поняли, что его до времени припрятали. Когда этот слух дошел до бояр, стали друг друга расспрашивать. Один боярин и воевода, некий Нагой, сказал: князя Димитрия на свете нет, а сосед мой астраханский тиун Михайло Битяговский обо всем этом знал. Тотчас за ним послали и по приезде стали его пытать, допрашивая о князе Димитрии, жив он или нет. Он на пытке показал, что он сам его убил по приказанию Годунова и что Годунов хотел своего друга, похожего на Димитрия, выдать за князя Димитрия, чтобы его избрали князем, если не хотят его самого. Этого тиуна астраханского четвертовали, а Годунова стали упрекать, что он изменил своему государю, изменою убил Димитрия, который теперь очень нужен, а великого князя отравил, желая сам сделаться великим князем. В этой ссоре Федор Романов бросился на Годунова с ножом с намерением его убить, но этого не допустили» [18].

С. Ф. Платонов, анализируя это письмо [19], показывает, что в рассказе А. Сапеги много недостоверного: Михаил Битяговский в 1598 г. не был жив, Дмитрий был сыном Марии Нагой, а не «Пятигорки», самозванец оказывается подставным лицом Бориса Годунова и т. д., но здесь же подчеркивает важность факта появления такого рассказа в феврале 1598 г., т. е. в дни, когда решался вопрос о воцарении Бориса [20]. Какими бы недостоверными слухами ни пользовался А. Сапега, письмо его действительно остается примечательным свидетельством того, что в 1598 г. уже обсуждалось, жив Дмитрий или нет, что слух этот возник вне Москвы, что допускалось, что царевича «до времени припрятали», и что появилось какое-то лицо, которое выдается или признается за спасшегося «углицкого младенца». Видимо, в 1598 г. и сформировался этот важнейший мотив легенды (D). До смерти Федора личность Дмитрия не могла вызывать столь живого интереса современников. Можно предположить, что продолжали сохраняться некоторые иллюзии возможности вмешательства царя в деятельность фактического правителя — царского конюшего Годунова. Как мы увидим, все последующие легенды тоже формируются не только как царистские (вера в возможность хорошего царя), но и в такой же мере как антицарские

---

[18] A. Prochaska. Archivium domus Sapiehanae. Tomus I continet codicem epistolarem. 1575—1606. Lwów, 1892, стр. 176—180. Цит. в переводе С. А. Пташицкого («Переписка литовского канцлера Л. И. Сапеги».— «Журнал министерства народного просвещения», 1893, № 1, стр. 210).

[19] С. Ф. Платонов. Указ. соч., стр. 178—180.

[20] Федор умер 7 января 1598 г., избрание Бориса собором состоялось 17 февраля того же года.

(они всегда направлены против правящего царя). Совершенно естественно, что и легенда о царевиче Дмитрии формировалась прежде всего как антигодуновская легенда.

Легенда о невинно гонимом царевиче (мотив B_2) нуждается в контрастной фигуре злодея-гонителя («изменщика»). Годунов хорошо подходил к этой роли. Многочисленными документами первого десятилетия XVII в. подтверждается, что Годунову приписывалось не только убийство Дмитрия, но и замена никогда не существовавшего царевича — сына Федора Ивановича и Ирины Годуновой — Феодосьей, даже убийство Федора и царицы Александры, ослепление Симеона Бекбулатовича, поджог Москвы и, наконец, отстранение от престола царицы Ирины, в действительности, по-видимому, и не помышлявшей о самостоятельном царствовании[21]. Вступление Бориса на престол не могло порождать ни иллюзий, ни надежд. Он был хорошо известен как правитель еще с 1584 г.

В том же 1598 г. будущий самозванец Григорий Отрепьев за какую-то неизвестную нам провинность должен был уйти в монастырь. До этого, по свидетельству грамот Бориса Годунова и Василия Шуйского, изобличавших Лжедмитрия I, он жил «у Романовых во дворе». Тогда же подверглись гонениям и Романовы, а наиболее видный из них Федор Никитич был насильно пострижен в монахи. Все это дало основание С. Ф. Платонову предположить, что идея самозванчества возникла в среде Романовых и Бельских и первый самозванец — их ставленник[22]. Он напоминает о фактах, известных из дальнейшей истории. Роль Романовых в истории «смуты» весьма двусмысленна. Федор Никитич — Филарет был Лжедмитрием I произведен в митрополиты; он был виднейшим лицом в Тушинском лагере, возглавлял посольство в Польшу, цель которого была ускорить коронацию королевича Владислава — одного из претендентов на московский престол и т. п. С. Ф. Платонов вспоминает, что Лжедмитрий в числе своих благодетелей, помогавших ему скрываться от Годунова, называл Б. Бельского и Щелкаловых и, действительно, отличил их, так же как и Романовых, когда пришел к власти[23].

Легенда и связанное с ней самозванчество, созданные боярскими семьями — противниками Годунова, утверждает С. Ф. Платонов, были в дальнейшем подхвачены народными массами, в первую очередь казаками и служилыми людьми районов новой колонизации как слоями, наиболее подверженными «шатости»[24].

---

[21] В. О. Ключевский. Указ. соч., ч. 3, стр. 25.

[22] С. Ф. Платонов. Указ. соч., стр. 186—187.

[23] Там же, стр. 186 и др.

[24] Там же, см. разделы «Второй момент Смуты — перенесение ее в воинские массы» (стр. 183—204) и «Третий момент Смуты — начало открытой общественной борьбы» (стр. 226—240).

Это истолкование истории и причин возникновения легенды о царевиче Дмитрии вполне согласуется с общей концепцией «смуты», господствовавшей в дореволюционной историографии. Признавая еще со времен В. Н. Татищева, что восстание Болотникова связано с закрепощением крестьян и холопов, большинство историков считало социальный кризис феодального государства второстепенной причиной «смуты», вызванной будто бы династическим кризисом и начатой и затеянной боярством. С. М. Соловьев полагал, что «неудовлетворительное состояние народной нравственности в Московском государстве» и антигосударственные стремления казачества всех видов способствовали развитию беспорядков в Московской Руси XVII в. «Таким образом,— писал он — в характере человека, воссевшего на престоле Рюриковичей (т. е. Бориса Годунова.— *К. Ч.*), заключалась возможность начала Смуты, но продолжение ее и сильное развитие условливались другими обстоятельствами: болезнь прикинулась и сильно развилась в общественном теле, потому что тело это заключало в себе много дурных соков»[25].

Даже в известной монографии по истории «смуты» С. Ф. Платонова в сущности поддерживается та же концепция ее развития. «Смута» делится на три периода: «династический», «социальный» и «национальный», причем «социальный» период начинается с 1606 г. и связывается с восстанием Болотникова[26]. Вся история Лжедмитрия I относится С. Ф. Платоновым к периоду «династическому». Династическая борьба предшествует борьбе социальной и как бы вызывает ее. С другой стороны, прежде чем рассматривать события «смутного времени», С. Ф. Платонов обозревает социальное и экономическое состояние Руси, подчеркивает, что Лжедмитрий I сознательно начал свой поход с северских и украинных городов, рассчитывая на поддержку населения этих районов, сообщает о контакте его с донскими казаками в первые же недели похода на Москву, подчеркивает, что Лжедмитрий I после перехода к нему царского войска, окончательно деморализованного смертью Годунова, допустил к своей руке сперва казаков, а потом только бояр и т. д. И все же по отношению к Лжедмитрию I он не считает нужным применять формулу, которой он характеризует деятельность Лжедмитрия II: «Низшие примкнули к тушинскому вору, превратив его из династического претендента в вожака определенных общественных групп»[27].

---

[25] См. С. М. Соловьев. Указ. соч., кн. IV, стр. 388.

[26] Л. В. Черепнин в статье «Смута и историография XVII в». показал зависимость этой схемы от официальной версии, выработанной при дворе патриарха Филарета и воспринятой автором «Нового летописца»: кризис династический породил кризис социальный, от которого Русь спасла династия Романовых (см.: «Исторические записки», т. 14, 1945, стр. 127—128).

[27] С. Ф. Платонов. Указ. соч,, стр. 143.

Каковы бы ни были обстоятельства возникновения самозванческого замысла Лжедмитрия I и кем бы он ни был в конечном счете — «природным» царевичем, Григорием Отрепьевым или каким-нибудь третьим лицом,— совершенно ясно, что его поразительный успех объясняется тем, что его поддержало широкое движение, охватившее самые различные слои тогдашнего общества, и прежде всего крестьянские и казачьи массы. Совершенно правильно писал Н. И. Костомаров в своей монографии о «смутном времени»: «Для появления тогда Димитрия нет нужды подозревать заранее устроенную интригу. Слух, расходившийся при Борисе по Московскому государству о том, что Димитрий жив, мог быть вовсе не пущен с расчетом, мог возникнуть так, как в наше время появлялись подобные слухи, например о том, что жив император Павел или великий князь Константин; такие слухи на нашей памяти ходили в народе, а за ними появлялись и самозванцы, только они исчезали бесследно для истории, потому что дальнейшему их успеху не было благоприятствующих обстоятельств» [28].

С. Ф. Платонов видит в слухах о Дмитрии не проявление популярной в массах народа легенды о «возвращающемся царевиче-избавителе», а коварную выдумку Романовых, Бельских, Щелкаловых и т. д. [29] В действительности же, если и можно было бы говорить о роли Романовых или другой боярской партии в интересующих нас событиях (их участие в «выставлении» Лжедмитрия I остается предположением), то она должна была заключаться в использовании легенды, ставшей к 1604 г. популярной. С позиции С. Ф. Платонова не объяснимо, почему подобные легенды не возникали при династических кризисах, неоднократно разражавшихся на Руси и до начала XVII в., и тем более не объяснимо, почему весьма сходные легенды, как мы увидим дальше, продолжали возникать и после того, как был ликвидирован «династический кризис» и Романовы (будто бы «выставившие» первого самозванца) стали править Россией.

Анализ легенды о Дмитрии в свете дальнейшей истории легенд этого круга показывает, что она не была плодом индивидуальной выдумки, а возникла естественным путем, была вымышлена коллективным сознанием крестьянских, казачьих и по-

---

[28] Н. И. Костомаров. Смутное время Московского государства в начале XVII столетия.— Собрание сочинений. Исторические монографии и исследования, кн. 2. СПб., 1904, стр. 641.

[29] Кстати говоря, предположение С. Ф. Платонова плохо согласуется с тем, что Романовы все же не играли при Лжедмитрии I первой роли, и особенно с тем, что тотчас после своего воцарения Шуйский послал перевозить «мощи» Дмитрия из Углича в Москву Филарета — наиболее влиятельного из Романовых. Если бы С. Ф. Платонов был прав, то это должно было бы восприниматься современниками как крайнее кощунство (см. С. Ф. Платонов. Указ соч., стр. 232, 260 и др.).

садских масс в совершенно определенных условиях и по совершенно определенным законам.

По мнению некоторых современников (например, Якова Маржерета — капитана личной охраны Бориса Годунова, а потом Лжедмитрия I), слухи о спасении угличского царевича (С) начали циркулировать с 1600 г.[30] Современных документальных подтверждений этого, к сожалению, не сохранилось.

Существование дмитровской легенды в самом конце XVI и начале XVII в. отчасти подтверждается некоторыми фактами из биографии Григория Отрепьева. Между 1598 и 1601 гг. Отрепьев был близок к патриарху Иову и как-то проговорился ему, что «быть ему на Москве царевичем». Последовало распоряжение Бориса Годунова сослать Отрепьева в Кириллово-Белозерский монастырь, откуда он бежал и в 1601 г. оказался в Польше.

Хотя к 1603 г. легенда уже в каком-то виде (по крайней мере мотивы $B_2 + C_1 + D_2$) существовала и даже появились первые самозванцы, все же восстание под руководством Хлопка — крупнейшее народное движение этих лет — не воспользовалось именем царевича. Как бы ни были скудны сведения об этом восстании[31], современники и тем более позднейшие писатели не забыли бы упомянуть имя Дмитрия, если бы в среде восставших уже бытовала легенда о нем. Отсутствие таких упоминаний свидетельствует о том, что легенда не приобрела еще необходимой для этого социальной окраски (связанной с мотивами А, I, К, L) и не стала еще социально-утопической легендой, способной объединять массы в определенной борьбе. Такой она стала только к 1604 г. Страшный и продолжительный голод, разразившийся в 1601—1603 гг., до крайности обостривший социальные противоречия в стране и показавший, что причины, породившие экономический кризис 70—80-х годов XVI в., не ликвидированы[32], способствовал окончательному формированию легенды, ее распространению и популярности. Три года, которые понадобились Григорию Отрепьеву в Польше для превращения в Лжедмитрия (если считать, что эти два лица совпадают), смело пересекающего русскую границу и совершающего победный марш к Москве, по-видимому, свидетельствуют не только (или даже не столько) о колебаниях польского короля, Вишневецкого и Мнишека, сколько об умении Лжедмитрия I выбрать удачный момент для энергичного выступления.

С января 1604 г. в Москву начинают поступать сведения о появлении самозванца. Было перехвачено письмо Иоганна Тир-

---

[30] См.: Н. Устрялов. Сказание современников о Димитрии Самозванце, ч. I. СПб., 1859, стр. 292.

[31] Анализ источников для изучения восстания Хлопка см.: И. И. Смирнов. Восстание Болотникова. 1606—1607 гг. М., 1951, стр. 71—83.

[32] Н. Н. Фирсов. Голод перед Смутным временем.— В кн.: Н. Н. Фирсов. Исторические характеристики и эскизы, т. I. Казань, 1921, стр. 5—17.

фельда из Нарвы в Або, в котором сообщалось, что царевич Дмитрий жив и находится у казаков в Польше. В эти же дни воевода Семен Годунов слышал на Волге, что собираются волжские и донские казаки, идут к царевичу и обещают скоро прийти с ним в Москву[33].

В октябре 1604 г. Лжедмитрий I перешел границу Московского государства. Успех, который сопутствовал ему с первых же дней похода, немедленное отпадение от Годунова северских, украинных и заокских городов, запорожцев, донских, терских и волжских казаков, несомненно объясняется, кроме иных причин, и тем, что тысячи людей в этих районах знали легенду, верили в приход царевича-избавителя, ждали его, связывали с ним свои сокровенные социальные чаяния. Появление Лжедмитрия, его «прелестные грамоты», его войско и его победы были для них реализацией легенды, с которой связывались крайние надежды, вызванные отчаянием. Отрепьев это хорошо знал; именно поэтому он избрал в качестве района своего появления Северскую землю. Этот один из наиболее далеких от Москвы пограничных русско-польских районов обещал ему наибольший успех.

Итак, есть основания считать, что легенда о царевиче Дмитрии-«избавителе» сформировалась и получила широкое распространение в 1603—1604 гг. Ее развитие сопровождалось появлением самозванца, привлекшего всеобщее внимание, и привело к весьма значительным политическим последствиям: к народному восстанию против Годунова и к воцарению Лжедмитрия I. Письменные свидетельства подтверждают, что сюжет легенды существовал к этому времени в описанном выше составе.

В грамотах, которые Лжедмитрий I рассылал по городам и весям, воспроизводились основные мотивы легенды: вместо него был убит кто-то другой (C_1); его скрывали от гнева Годунова Бельские и Щелкаловы; прежде чем объявиться, он бродил по Руси, был в Польше и Киеве (D_1, D_2). Сам Лжедмитрий I и его дальнейшая деятельность должны были реализовать остальные мотивы легенды. Так, объявившись, в качестве доказательства своего царственного происхождения он демонстрировал усыпанный бриллиантами крест, подаренный ему якобы кн. И. Ф. Милославским (H_2)[34]. Воцарившись (I), он наградил Бельских и Щелкаловых, многих Романовых, приблизил Нагих и смело вызвал в Москву Марию Нагую — мать царевича, чтобы закрепить народное признание признанием матери. Путивль и прилегающие к нему северские земли были на десять лет «обелены», т. е. освобождены от всех налогов и поборов,— они первыми поддержали его (L). «Изменщики» — ближайшие сторонники Годунова

---

[33] Н. И. Костомаров. Указ. соч., стр. 45.

[34] См., например, в грамоте Лжедмитрия I Борису («Życie Sapiehów», t. II, Wilno, 1790, стр. 82).

были наказаны, однако репрессии были не очень жестоки и широки (М).

Характерны и особенно ценны свидетельства современников-иностранцев, передающих в своих сочинениях легенду в том виде, в каком она доходила до них по рассказам русских людей[35]. Как правило, они не искажены позднейшими переосмыслениями. Так, например, Бареццо Барецци в книге «Повествование о необыкновенном, почти чудесном завоевании отеческого престола, совершенном светлейшим юношею Димитрием, великим князем московским в настоящем 1605 г.», изданной в 1605 г. в Венеции, пишет: когда Борис послал убийц, «воспитатель Димитрия, немец, как предполагают, из окрестностей Кельна, будучи о сем предуведомлен матерью Димитрия, уложил спать, не говоря о том никому, в одну постель с юным князем другого ребенка, одних с ним лет и роста, и когда царевич заснул, то вынес его, оставив того ребенка, который и был умерщвлен посланными Борисом вместо настоящего»[36].

В известной записке Маржерета «О состоянии Российской империи и Великого княжества московского» (1606 г.) значится: «Но говорят, что мать и некоторые вельможи, подозревая намерение Бориса, успели подменить его другим ребенком»[37], т. е. утверждается, что подмена произошла задолго до убийства.

В «Истории о физическом, моральном и политическом состоянии России», написанной французом Леклерком, можно прочитать: «Известно было также, что секретарь Битяговский отправлен был с сообщниками в Углич с намерением исполнить злодейский замысел, но, как полагали многие, настоящего князя подменили сыном попа, и убийцы не достигли своей цели»[38]. Эта версия, содержащая мотив подмены царевича сыном попа, была поддержана В. И. Шуйским 1 июня 1605 г. после чтения с Лобного места так называемой «красносельской» грамоты Лжедмитрия I[39]. В самой же грамоте об этом сообщалось в более общей форме: «И когда судом божиим не стало нашего родителя и стал царем брат наш Федор Иванович, тогда изменники послали нас в Углич и делали нам такие утеснения, каких и подданным делать негодно, и присылали много раз воров, чтобы нас испор-

---

[35] Обзор этих свидетельств см.: Н. П. Долинин. К изучению иностранных источников о крестьянском восстании под руководством И. И. Болотникова. 1606—1607 гг. «Международные связи России до XVII в.» М., 1961, стр. 462—490.

[36] См.: С. Чиямпи. Критический разбор неизданных документов, относящихся до истории Димитрия, сына московского великого князя Иоанна Васильевича. Перевод с итальянского гр. М. Д. Бутурлина. «Архив исторических и практических сведений, относящихся до России, издаваемый Н. Калачевым», кн. I. СПб., 1860, отд. 3, стр. 9—10.

[37] Там же.

[38] Там же, стр. 26.

[39] С. М. Соловьев. Указ. соч., кн. IV, стр. 424.

тить и убить, но милосердный бог укрыл нас от злодейских умыслов и сохранил в судьбах своих до возрастных лет»[40].

В письме А. Поссевина из Венеции тосканскому герцогу от 10 июня 1605 г. говорится о Лжедмитрии I как о человеке, «спасенном чудесным образом в колыбели от тирана, искавшего извести его и вместо него царствовать»[41].

В цитированной книге Барецци рассказывает, что спасшийся царевич содержался скрытно, потом перешел в Литву и Польшу, где он открылся Вишневецкому. Представленный королю и сенаторам, он убедил их в своей правоте и «к довершению всего предъявил неоспоримые доказательства о своем происхождении по некоторым признакам на теле»[42].

Леклерк отделяет легенду от действий Лжедмитрия I. Сообщив о слухах о подмене царевича сыном попа, он добавляет, что Отрепьев, знавший эти слухи, ими воспользовался[43]. Здесь же сообщается о кресте, подаренном кн. Милославским[44].

В известной исторической песне о Гришке Отрепьеве также содержится упоминание о царском знаке на теле самозванца и дается своеобразное объяснение этого мотива легенды:

А это Гришка — Рострижка Отрепьев сын
Сидел в тюрьмы ровно тридцать лет,
Заростил крест во белы груди,
Так назвался, собака, прямым царем,
Прямым царем, царем Митрием,
Царевичем Митрием Московскиим[45].

Весьма пространное и интересное изложение легенды содержится в так называемом «Дневнике Марины Мнишек» или, точнее, в дневниковых записях одного из поляков из ее свиты[46]. Здесь тоже говорится о том, что Борис Годунов хотел устранить своих главных соперников — Федора и Дмитрия. «Прежде всего он хотел погубить невинное дитя — царевича и исполнить пору-

[40] Н. И. Костомаров. Указ. соч., стр. 124—125.
[41] С. Чиямпи. Указ. соч., стр. 12.
[42] Там же, стр. 10—12.
[43] Там же, стр. 26.
[44] О кресте, подаренном царевичу крестным отцом кн. Милославским, говорится также в «Летописи московской» Мартина Бера (Конрада Буссова) (см.: Н. Устрялов. Указ. соч., ч. I, стр. 31). Об авторстве летописи см.: Я. К. Грот. Действительно ли Мартин Бер — автор «Хроники»? СПб., 1849.
[45] «Онежские былины, записанные А. Ф. Гильфердингом», т. II. М.—Л., 1938, № 143, стр. 386. См. также: «Песни, собранные П. Н. Рыбниковым», т. I. М., 1910, № 91; «Онежские былины». Ред. Ю. М. Соколов. М., 1948, № 141. Н. Ф. Дутиков, пропев песню П. Н. Рыбникову, пояснил: «...Гришка просидел в тюрьме тридцать лет и в это время нарочно заростил крест в белые груди, чтобы походить на Дмитрия-царевича. А у настоящего царевича, как он родился, крест был в белой груди» («Песни, собранные П. Н. Рыбниковым», № 67).
[46] См.: Н. П. Долинин. Указ. соч., стр. 465—466. Авторство этого дневника приписывалось М. Ю. Мнишек, Диаментовскому, Рожнятовскому и др.

чил умысел надежным клевретам, послав им приказание в Углич, находящийся от Москвы на некотором расстоянии. При царевиче был доктор, родом волох; сведав о злом умысле, он принял для спасения царского отрока следующие меры: нашел мальчика, похожего на Димитрия, и велел ему быть безотлучно при царевиче, даже спать на одной постели. Когда же мальчик засыпал, осторожный доктор переносил Димитрия на другую постель. Так прошло немало времени. Злодеи, нетерпеливо желая исполнить замысел, ворвались во дворец, нашли царевичеву спальню, убили мальчика, лежавшего в постели, и унесли труп. В городе сделалась тревога: немедленно послали в погоню за убийцами; несколько десятков их умертвили, а тело отняли. Доктор, зная, сколь беспечен царь Федор и сколь сильна власть Борисова, для спасения царевича от неминуемой смерти вывел его тайно из Углича и бежал с ним к Ледовитому морю, где до самой смерти выдавал его за простого мальчика. Перед концом жизни он советовал Димитрию не открывать о себе до совершенного возраста и постричься в монахи; что и было исполнено»[47].

После гибели Федора, отравленного Борисом, и воцарения последнего царевич продолжал скитаться. «Царевич Димитрий, скрываясь в одежде инока, достиг зрелых лет и из монастыря своего перешел в другой, ближайший к столице, потом в третий и т. д.; напоследок, никем не знаемый, явился в Москву, где перед глазами самого Бориса несколько времени находился в палатах патриарших. Здесь он еще никому не смел открыться и отправился в Польшу; учил там довольно долго детей какого-то шляхтича, а от него перешел в Бражню, местечко князя Адама Вишневецкого, и тут впервые открыл свое звание игумну, который рассказал о том князю»[48].

Очень кратко передает мотивы легенды, связанные со спасением царевича и его скитаниями, Георг Паерле, писавший свои записки в 1608 г. Здесь фигурируют наемные убийцы, подкупленные золотом, наставник Симеон, который разыскал «отрока, весьма похожего лицом и видом на Димитрия»[49], положил его в ночь убийства на постель царевича, а Дмитрия переправил в некий монастырь. Позже «Димитрий, никем не знаемый, в одежде инока переходил из обители в обитель и достиг, наконец, пределов Польши»[50].

В жизнеописании Сапеги со слов жмудского дворянина Товяковского рассказывается, что Борис вынужден был сделать соучастником задуманного преступления медика царевича немца Симеона. Последний подменил царевича. В ночь убийства царе-

---

[47] «Дневник Марины Мнишек и польских послов с 1605 года. по 1608» (в кн.: Н. Устрялов. Указ. соч., ч. II, стр. 129—130).

[48] Там же, стр. 130—131.

[49] Там же, стр. 153—154.

[50] Там же, стр. 155.

вич был спрятан за печью, а на постели Дмитрия спал и был убит его юный слуга. Воспользовавшись суматохой, Симеон тайно вывез царевича на Украину к князю Ивану Мстиславскому. После смерти Симеона и Мстиславского царевич пристал к странствующим инокам и ушел с ними в Литву[51].

Характерно, что мотив «подмены» (C_1), фигурирующий в ряде свидетельств, так же как и мотивы «царские отметины на теле» (H_1) или «какой-либо предмет, который удалось сохранить» (H_2), имеют несколько вариантов. Это еще одно, фольклористическое, свидетельство широты и интенсивности бытования легенды.

Слухи и толки об угличском царевиче под влиянием исторических и социальных обстоятельств начала XVII в. превратились в социально-утопическую легенду. В сознании народа возникла и стала играть значительную роль притягательная фигура «природного» царевича, который хотел народу добра, но был отстранен Годуновым от царства, много лет страдал вместе со всеми от несправедливостей бояр и царя Бориса и который должен явиться и осуществить народные надежды. Очень важно, что одновременно со слухами о царевиче Дмитрии распространялись многочисленные другие слухи. Некоторые из них как будто и содержали все формальные элементы, необходимые для возникновения легенды об «избавителе», но не стали социально-утопическими легендами. Таковы были, например, слухи об отравлении царя Федора. Внезапная смерть царя и рядом с ним фигура Бориса Годунова, которому приписывались самые различные злодеяния,— казалось бы, все это могло способствовать возникновению антигодуновской легенды о чудесном спасении Федора. Однако такой легенды не возникло. Смерть Федора стала истолковываться как один из эпизодов деятельности Бориса, стремящегося извести «царский корень». Федор (как бы он ни противопоставлялся в народном сознании Борису) не мог даже в легенде превратиться в царя-избавителя. Он царствовал достаточно долго и достаточно бесславно, на него не возлагалось уже никаких надежд.

Смерть Бориса Годунова тоже вызвала многочисленные слухи. Трагическая ситуация последних месяцев его царствования как бы исключала возможность естественной и тихой смерти. Борис не болел; смерть его в этом смысле была неожиданной и требовала объяснения. Оно и появилось в виде слухов, распространявшихся очень быстро. Характерно, что возникло два варианта объяснения: а) Борис в отчаянии отравился и б) Борис в действительности не умер, а скрылся; вместо него был похоронен кто-то другой. Слухи, связанные со вторым вариантом объяснения, как будто готовы были превратиться в легенду. Рассказывалось либо о том, что Борис под видом торгового че-

---

[51] «Дневник Марины Мнишек и польских послов с 1605 г. по 1608» (в кн.: Н. Устрялов. Указ. соч., ч. II, стр. 396, прим. 131).

ловека с несметными богатствами ушел в Англию[52], либо о том, что он велел похоронить вместо себя металлическое изображение ангела, изготовленное иноземными художниками, и скрывается где-то на Руси. Н. И. Костомаров отмечает, что слуху этому верили и в некоторых местах искали и ловили якобы скрывавшегося Бориса[53]. И все же легенда не возникла. Н. И. Костомаров очень просто и верно объясняет этот очевидный факт: «Если этот слух не произвел радости, то, конечно, потому, что никто не пожелал бы тогда возвращения бывшего царя»[54]. Действительно, этим слухам для того, чтобы превратиться в легенду, недоставало, казалось, бы, только мотивов возвращения (G), узнавания (H) и награждения сторонников (L). Однако без них социально-утопическая легенда не может существовать. С точки зрения поэтической именно они играют основную сюжетообразующую роль. С точки зрения идеологической в них сосредоточивается социально-утопическое зерно легенды.

Надежда на возвращение избавителя (G) и ожидание его, вера в его намерение освободить народ от феодальных тягот (A, K) составляют ту морально-политическую и социально-психологическую атмосферу, в условиях которой народное сознание ищет и отыскивает в недавней истории царевичей, гонимых или устраненных, не дискредитированных какой бы то ни было политической деятельностью и поэтому способных стать героями легенды. Так произошло с царевичем Дмитрием, но так, естественно, не могло случиться ни с Федором, ни с Борисом.

Острота переживания кризиса и напряженность ожидания «избавителя» выражались не только в интересующей нас легенде. Одновременно с ней возникали многочисленные слухи о трагических видениях и эсхатологических предзнаменованиях. Они особенно широко распространились в годы голода (1601—1603) и в 1604 г.[55]

20 июня 1605 г. Лжедмитрий I вошел в Москву и 29 июля того же года короновался. Можно было бы ожидать, что легенда, получившая реальное воплощение, прекратит свое существование. Вероятно, так и было бы, если бы легенда выражала не недовольство масс, а стремление выполнить свой долг перед законным царем, как об этом писал С. М. Соловьев в «Заметке о самозванцах в России»[56]. Однако в действительности все обстояло значительно сложнее.

Личность и подлинные намерения Лжедмитрия I, несмотря на то, что о них написаны десятки статей и книг, до сих пор нельзя

---

[52] См.: С. Ф. Платонов. Указ. соч., стр. 239. Здесь говорится о распространении этого слуха и в России, и в Литве.

[53] Н. И. Костомаров. Указ. соч., стр. 132.

[54] Там же.

[55] Там же, стр. 44—45.

[56] См. «Русский архив, издаваемый при Чертковской библиотеке библиотекарем П. Бартеневым», год шестой. М., 1868, стр. 272.

считать выясненными. Несомненно, что движение, возведшее его на престол, было сложным по своему социальному составу. С другой стороны, Лжедмитрий за очень короткое время своего царствования не проявил себя как крестьянский или казачий царь (К). Характерно, что именно в это время параллельно с легендой о Дмитрии начинает бытовать легенда о царевиче Петре, сыне Федора Ивановича, и появляется новый самозванец — «царевич Петр» — Илья Иванович Коровин (Юрьев) из Мурома, известный также под именем Илейки Муромца[57]. Движение «царевича Петра» возникло первоначально на почве недовольства казаков правительством Лжедмитрия I. Это недовольство было выражено характерной казацкой формулой: «Государь-де нас хотел пожаловать, да лихие-де бояре переводят-де жалованье, бояря да не дадут жалованья»[58] (см. мотив $А_3$).

Популярность этой формулы, видимо, поддерживалась обещанием «царевича Петра» пожаловать казаков или, по крайней мере, предъявить это требование Лжедмитрию I. И действительно, по имеющимся сведениям «царевич Петр» вступил с ним в переписку и по его приказанию шел в Москву для встречи и переговоров. По дороге «царевич Петр» узнал о смерти Лжедмитрия I, повернул на Волгу и Дон и через некоторое время оказался в Путивле, в котором, по слухам, должен был находиться «царь Дмитрий», и на этот раз спасшийся и ушедший от врагов. В Путивле его не оказалось, и «царевич Петр» примкнул через некоторое время к движению И. И. Болотникова. Типично казачий эпизод превратился в весьма важный эпизод крестьянской войны, охватившей в 1606—1607 гг. многие районы страны.

Каково же было содержание легенды о «царевиче Петре», на которую опирался Лжепетр? Она возникла на почве уже упоминавшихся слухов о царевне Федосье и известна нам в двух изложениях. Капитан Яков Маржерет пишет: «Свирепствуя на Волге, они (казаки.— *К. Ч.*) распустили молву, что с ними находится юный принц именем царь Петр, истинный сын (по их словам) царя Федора Ивановича и сестры Бориса Федоровича, родившийся около 1588 г. и тайно подмененный девочкою, умершей на третьем году, как выше сказано»[59].

---

[57] Расспросный лист Илейки-Петра см. в сб.: «Восстание И. И. Болотникова. Документы и материалы». Сост. А. И. Копанев и А. Г. Маньков. Ред. И. И. Смирнов. М., 1959, стр. 223—226. Ср. отзвук деятельности Лжепетра в исторической песне о Василии Шуйском («Исторические песни XVII в.», стр. 93 и 344).

[58] «Восстание И. И. Болотникова», стр. 225. Маржерет, хорошо осведомленный о событиях времени правления Лжедмитрия I, пишет, что движение Лжепетра образовалось «по неудовольствию на Димитрия, не давшего им такой награды, какой они желали» (см.: Н. Устрялов. Указ. соч., ч. I, стр. 301).

[59] Н. Устрялов. Указ. соч., ч. I, стр. 301.

Костомаров, пользовавшийся рукописью из библиотеки Красиньского, сообщает иной вариант легенды: Ирина Годунова, боявшаяся Бориса, сама подменила царевича девочкой, а сына отдала на воспитание и попечение Андрею Щелкалову (B_3). Годунов узнал о ребенке и велел его привезти в Москву (F_1). По дороге царевич убежал и при посредстве князя Барятинского ушел к донским казакам (D_2) [60].

Таким образом, легенда о «царевиче Петре», содержавшая специфический мотив «царевич после рождения подменен девочкой» (B_3), была еще одной антигодуновской легендой. Еще один царевич, который должен был пасть жертвой коварного замысла Годунова, спасся и должен был явиться, чтобы восстановить справедливость. Если о социальном содержании легенды о царевиче Дмитрии мы судим по характеру связанного с ней движения, его размаху и массовости, то смысл легенды о «царевиче Петре» при сравнительной скудности имеющихся о нем сведений совершенно ясен. «Царевич Петр» должен был «пожаловать» казаков (L), которые при Годунове впервые в своей истории подверглись жестоким преследованиям. К сожалению, нам не известно, как развивалась эта легенда в тот период, когда движение Лжепетра захватило и крестьянские массы (декабрь 1606 г.— октябрь 1607 г.).

Очень мало известно и о взаимоотношениях Лжепетра и Лжедмитрия I, Лжепетра и И. И. Болотникова. Судя по всему, Лжепетр не предполагал требовать престола. Он шел в Москву для переговоров. Позже легенда о «царевиче Петре» не вытеснила в сознании участников крестьянской войны легенду о царе Дмитрии. Более того, движение Лжепетра, как справедливо отмечает И. И. Смирнов, детально его проанализировавший, развивалось под лозунгом «царя Дмитрия», несмотря на то, что по вотчинным нормам престолонаследия сын Федора должен был считаться старше младшего сына Ивана Грозного [61]. Следовательно, как это ни парадоксально, Лжепетр сам был в числе носителей и распространителей легенды о царе Дмитрии — главной антигодуновской легенды тех лет. Если это так, то легенда о «царевиче Петре» должна была возникнуть позже легенды о Дмитрии и иметь более ограниченное распространение. Это предположение вполне согласуется и со всеми письменными свидетельствами об этих двух легендах: первые сведения о легенде о «царевиче Петре», о самозванце, принявшем его имя, и о движении, его поддержавшем, относятся только к 1605 г.

---

[60] Н. И. Костомаров. Указ. соч., стр. 291—292.

[61] В одном из списков «Нового летописца» содержится противоположное утверждение: «Наперед же себя оный Илюшка писа к Ростриге, претя ему нашествием своим ратию, да немедля снидет с царского престола и вдаст его ему яко сущему отчичу и наследнику» («Новый летописец, составленный в царствование Михаила Федоровича, по списку кн. Оболенского».

Одновременное существование двух легенд об «избавителях», по-видимому, связано со сложным социальным составом сторонников Лжедмитрия I. Хорошо известно, что кроме казаков и крестьян, его поддерживали оппозиционные по отношению к Годунову бояре-княжата, служилый люд разных рангов и даже известная часть высшего духовенства (митрополиты Филарет и Игнатий и др.). Определенную роль, хотя, вероятно, и меньшую, чем это обычно отмечалось в учебниках истории, играла уже на этом этапе польская часть войска Лжедмитрия I. Движение Лжепетра было своеобразным выражением казацко-крестьянских настроений и казацко-крестьянским крылом антигодуновского войска. Именно поэтому с развитием восстания под руководством И. И. Болотникова Петр-Илейка и его отряды стали составной частью армии Болотникова.

И. И. Смирнов, детально изучивший все стадии развития движения Болотникова, высказывает предположение, что после разгрома войск Шуйского на Пчельне и снятия осады Калуги Болотников не пошел сразу на Москву, которую он, вероятно, мог бы в этот момент взять, так как ему важно было соединиться в Туле с «царевичем Петром». Перечислив другие возможные причины (стремление объединить силы восставших, оценка крепостных сооружений Тулы и др.), И. И. Смирнов отмечает, что известное влияние на Болотникова могло оказать то формальное положение, какое придавал Петру-Илейке в лагере восставших его сан «царевича». С этой точки зрения Болотников, естественно, должен был, освободившись из осады, идти на соединение с Петром [62]. Этот же эпизод дает повод исследователю еще раз подчеркнуть, что между «царевичем Петром» и Болотниковым не было разногласий или борьбы (типа той борьбы, которую вел против Болотникова, например, Истома Пашков). Активная поддержка Болотникова отрядами из войска «царевича Петра» во время осады Калуги воеводами Василия Шуйского может служить доказательством единства целей Болотникова и «царевича Петра» [63].

Петр-Илейка был казнен в 1607 г. после взятия царскими войсками Тулы. Однако его гибель не привела к полному исчезновению легенды. Появлялись ли новые самозванцы, использовавшие имя «царевича Петра», не известно, но имя его продолжает фигурировать в некоторых документах 1608 г. (грамота кн. Масальского смоленцам, грамота Лжедмитрия II о других самозванцах и др.) [64].

М., 1853, стр. 78). И. И. Смирнов справедливо указывает на то, что эта версия находится в противоречии не только со всеми другими источниками, но и со всей последующей деятельностью Илейки (И. И. Смирнов. Указ. соч., стр. 369).

[62] Там же, стр. 422.

[63] Там же, стр. 423.

[64] Об этих документах см. ниже, стр. 60—64.

Легенда о «царевиче Петре» и история движения Лжепетра привели нас в следующий период развития событий, которые в дореволюционной историографии объединялись под общим названием «смуты». Царствование Лжедмитрия I было весьма коротким. В июне 1605 г. после смерти Бориса и капитуляции его армии Лжедмитрий I торжественно вошел в Москву, а 15 мая следующего года погиб в результате московского возмущения, социальная природа и смысл которого до сих пор, на наш взгляд, остаются непроясненными. Иногда оно трактуется как первый акт народной борьбы с польско-литовской интервенцией, в других случаях — как результат провокации бояр, у которых были основания быть недовольными Лжедмитрием. Не вполне ясен и характер внутренней политики самозванца. Судя по ряду осуществленных им актов, его политика носила крепостнический характер [65]. Вместе с тем некоторые поступки Лжедмитрия говорят как будто и о чем-то ином. Известно, что после капитуляции войск Шуйского он демонстративно допустил к своей руке сначала казаков, а потом бояр. По свидетельству Джона Мерика, самозванец на 10 лет «обелил» Путивль и окружающие его районы. Есть сведения о том, что Лжедмитрий I, возможно под давлением народного движения, предполагал восстановить право «перехода» в Юрьев день [66]. Нас в этом случае, так же как и раньше, не столько интересуют сами события, сколько их оценка народными массами. Дальнейшее развитие легенды свидетельствует о том, что элементы разочарования в деятельности Лжедмитрия I если и накапливались, то они все же не способны были до конца опорочить легендарное и идеализированное имя царевича Дмитрия. Легенда и после 1606 г. не прекратила свое существование. Она не только оставалась популярной, но и оказалась способной стать лозунгом и знаменем одного из самых замечательных народных движений в русской истории.

Свержение «царя Дмитрия» было воспринято народом как боярская измена. Этому способствовало многое: и речь благовещенского протопопа Терентия, произнесенная в день вступления Лжедмитрия I в Кремль, в которой упоминалось о каких-то людях, желающих поссорить царя с народом, и сношения бояр с Юрием Мнишеком, обещавшим способствовать расширению боярских и дворянских прав, и первый заговор Шуйского, и несостоявшаяся казнь его и быстрое возвращение, и, наконец, самый убедительный и реальный факт — приход боярской партии к власти после свержения Лжедмитрия и воцарение главы этой партии Василия Шуйского.

---

[65] См.: И. И. Смирнов. К характеристике внутренней политики Лжедмитрия I. «Ученые записки ЛГУ», 1938, № 19, стр. 201—206.

[66] В. И. Корецкий. Восстановление Юрьева дня в России Лжедмитрием I. «Ежегодник по аграрной истории Восточной Европы». Киев, 1962, стр. 118—130.

Как бы мы ни трактовали внутреннюю политику Лжедмитрия I, ясно, что в короткий период его царствования его действия не успели подорвать веру народных масс в возможность осуществления им антифеодальных и антикрепостнических чаяний народа. Вместе с тем исследователи, вероятно, правы, утверждая, что, процарствуй он дольше, главная опасность грозила бы ему со стороны крестьянских, казачьих и посадских масс, надежды которых он, по-видимому, не осуществил бы. Однако дело не зашло так далеко, и его свержение с престола воспринималось как боярский заговор против царя, который будто бы хотел освободить народ от феодальных повинностей (т. е. вариант B_1 заменил B_2).

Если с момента появления Лжедмитрия I на границах Русского государства антигодуновская легенда о царевиче Дмитрии обрела в сознании народных масс свое реальное воплощение и слилась с его действиями, то после убийства первого самозванца легенда приобретает новые черты и превращается в антибоярскую легенду о царе Дмитрии-«избавителе». Следует подчеркнуть быстрый характер этого превращения. По свидетельству поляка Хвалибога — комнатного слуги Лжедмитрия I, в первое же воскресенье после убийства на воротах некоторых московских бояр были прибиты листы, в которых извещалось, что Дмитрий жив — ему и на этот раз удалось уйти от убийц и скрыться [67]. Появление листовок вызвало волнение москвичей и было первым актом народной борьбы против правительства Шуйского. Другие иностранцы, находившиеся в это время в Москве (Паерле и Диаментовский), сообщают о подобных же волнениях против бояр, происходивших 4 июля и 1 августа 1606 г. [68], и тоже связывают их со слухами о том, что Дмитрий жив , а вместо него 15 мая был убит кто-то другой (C_1).

В «Летописи московской» (Конрада Буссова) говорится, что уже в первый день мятежа начал циркулировать слух, что «умерщвлен был не Димитрий, а простой немец, на него похожий» [69].

Особенно подробно передается этот мотив вновь формирующейся легенды в записках капитана Якова Маржерета. «Через несколько дней после мятежа,— пишет он,— пронесся слух, что умертвили не Димитрия; что он, узнав за несколько часов до рассвета о намерении заговорщиков, велел занять свое место другому человеку, на него похожему, а сам скрылся из Москвы... Эта молва не умолкала до самого моего отъезда из России 14

---

[67] «Временник Московского общества истории и древностей российских», кн. XXIII. М., 1855, стр. 3—4.

[68] Обзор и анализ этих сообщений см.: И. И. Смирнов. Восстание Болотникова, стр. 280—281.

[69] Н. Устрялов. Указ. соч., ч. I, стр. 73.

сентября 1606 г.»[70] Маржерет не верил этим слухам. «Русские же,— пишет он далее,— уверяя в спасении Димитрия от смерти, рассказывают, что едва миновала полночь (речь идет о ночи с 16 на 17 мая 1606 г.— *К. Ч.*), по царскому повелению взяты были из малой дворцовой конюшни три коня турецкие, которые впоследствии неизвестно куда девались; что Шуйский, допрашивая того, кто отпустил коней, замучил виновного до смерти; что хозяин дома, где открылся Димитрий в первый раз по удалении из Москвы, разговаривал с царем и даже принес собственноручное письмо его»[71].

В «Новом летописце» о тех же событиях сообщается кратко, но выразительно: «За те же неправды, богу на нас нопущающи, а врагу действующу, вложи враг мысль в люди украинских городов, что тово растригу бог соблюл, а в него место бутто убиша немчина подобна ево лицу»[72].

Кратка и современная событиям разрядная запись: «А как после розстриги сел на государство царь Василей, и в Полских, и в Украиных, и в Северских городех люди смутилис и заворовали, креста царю Василию не целовали, воевод почали и ратных людей побивать, и животы их грабить, и затеели, бутто тот вор рострига с Москвы ушол, а в его место бутто убит иной человек»[73].

По словам кн. Катырева-Ростовского, «вместо же его убьен бысть, рече, лях некий, а он прячется в литовских градех»[74].

Итальянец Александр Чикки в «Истории Московской», вышедшей в 1627 г. в Пистойе, приписывает создание слуха о спасении Дмитрия Марине Мнишек: «Когда императрица заметила, что волнение немного утихло и иные даже повиновались ей, то немедленно распустила молву, что на площадь вынесено убийцами не тело ее мужа, а человека, на него похожего, он же был предуведомлен о намерении врагов своих, успел бежать ночью через потаенную калитку»[75]. Здесь же подчеркивается, что труп был обезображен настолько, что нельзя было узнать, кто это.

Быстрому формированию новой версии легенды о Дмитрии способствовали некоторые внешние обстоятельства. Трупы Лжедмитрия I и убитого вместе с ним Басманова были на три дня выставлены на Красной площади. При этом недавний царь унижения ради был наряжен скоморохом — он лежал на столе в маске, с дудкой и волынкой[76]. Совершенно естественно, что в та-

---

[70] Там же, стр. 305.
[71] Там же, стр. 305—306.
[72] «Восстание И. И. Болотникова», стр. 33.
[73] См.: С. А. Белокуров. Разрядные записи за Смутное время (7113—7121). М., 1907, стр. 8.
[74] «Восстание И. И. Болотникова», стр. 119.
[75] См. С. Чиямпи. Указ. соч., стр. 24.
[76] С. М. Соловьев. Указ. соч., кн. IV, т. 8, стр. 455. Сторонники Шуйского распустили слух, что скоморошья маска была якобы найдена в царских

ком виде он был мало похож на щеголеватого царевича-победителя, за год до этого въехавшего в Москву, окруженного народной любовью и восхищением.

О возбуждении, которое вызвала смерть Лжедмитрия I, свидетельствует распространение одновременно со слухами о бегстве Дмитрия рассказов о чудесах на его могиле. С. М. Соловьев передает их следующим образом: «...пошли разные слухи: говорили, что сильные морозы стоят благодаря волшебству растриги и что над его могилою деются чудеса; тогда труп его вырыли, сожгли на Котлах и, смешав пепел с порохом, выстрелили им из пушки в ту сторону, откуда пришел он» [77].

Свержение с престола, как это ни парадоксально, укрепило имя царя Дмитрия в народе, упрочило его славу избавителя (свергнут боярами — значит, пострадал за народ). Мотив A_1 (или A_2), который не фигурировал достаточно отчетливо в легенде о «царевиче Дмитрии», в легенде о «царе Дмитрии» приобрел первостепенное значение. Снова распространились рассказы о том, что он бродит по Руси, его снова страстно ожидали [78]. С гибелью самозванца возросла степень легендарности рассказов о царе Дмитрии, но, с другой стороны, враг его становится вполне реальным — он воплощен в боярском правительстве Шуйского. Легенда стала знаменем и лозунгом народной крестьянско-казачьей войны против крепостников-бояр. Этот этап ее развития особенно интересен.

Характерно, что в пору наивысшего развития и популярности легенды (май 1606 г.— июль 1607 г.) не появилось ни одного самозванца [79], в то время как в последующие годы мы снова будем с ними непрерывно встречаться. Весьма выразительно отмечено отсутствие самозванца в условиях нараставшей популярности легенды в так называемом «Карамзинском хронографе»: «А сами воровали, будто стояли за царя Димитрия и за племянника его Петрушку, а тово вора, кова называли царевичем Димитрием, нигде в те поры не объявилося» [80].

Народная война началась, очевидно, в те дни, когда города, извещенные о событиях в Москве, начали приводить к присяге

покоях на месте икон, а иконы валялись в царской опочивальне под кроватью. См.: «Дневник Марины Мнишек» (Н. Устрялов. Указ. соч., ч. II, стр. 238); «Записки Паерле о путешествии из Кракова в Москву и обратно с 9 марта по 15 декабря 1608 г.» (там же, стр. 196) и др.

[77] С. М. Соловьев. Указ. соч., кн. IV, стр. 455.

[78] Ср. в грамоте патриарха Гермогена: «воры... стоят и разсылают воровские листы по городам» и в этих листах «велят целовати крест... Ростриге... а сказывают, его проклятого жива». («Восстание И. И. Болотникова», стр. 198).

[79] Авантюрист Михаил Молчанов, судя по некоторым источникам, предполагал после побега из Москвы играть роль Дмитрия, однако не решился присоединиться ни к движению Болотникова, ни к «царевичу Петру». Позже он стал сторонником Лжедмитрия II и ходатаем за него перед поляками.

[80] Цит. по сб.: «Восстание И. И. Болотникова», стр. 110.

Шуйскому. Обнаружилось, что народ не хотел поддержать измену бояр[81].

Легенда и на этом этапе объединяла людей, казалось бы, принадлежавших к разным социальным слоям. Как показал И. И. Смирнов, крупнейшую роль в движении Болотникова играли холопы, среди которых, вероятно, было много военных холопов («иже на конех играюще»), и «приборные люди украинных городов». В Перми и Вятке, открыто присоединившихся к сторонникам «царя Дмитрия» уже в сентябре 1606 г. важнейшую роль играли ратные посадские люди и так называемые «даточные люди» из уездов. В Астрахани движение носило посадско-стрелецко-казачий характер и было направлено прежде всего против дворян и купцов[82]. Летом 1607 г. здесь появился новый самозванец — «царевич Иван-Август», так же как Петр выдававший себя за сына Федора Ивановича. Он возглавил поход на Саратов и собирался идти к «царю Дмитрию». Здесь мы снова встречаемся с характерной ситуацией: Лжедмитрий II был Ивану-Августу, видимо, еще неизвестен, но он не мог не знать о гибели Лжедмитрия I.

В Астрахани, а может быть и в некоторых других отдаленных районах Московского государства, определенную роль в распространении новой версии легенды о «царе Дмитрии» сыграли грамоты, посланные еще им самим, но по условиям тогдашней связи между городами приходившие на место позже известий о событиях 15 мая. Такова была, например, грамота самозванца о назначении в Астрахань воеводой Ф. И. Шереметьева вместо И. Д. Хворостинина, дошедшая сюда только 17 июня. С другой стороны, весьма примечательно, что в ходе восстания здесь был убит Третьяк Кошкаров — приверженец Лжедмитрия I и вместе с тем выразитель интересов поместного дворянства, видимо пытавшийся препятствовать восстанию астраханцев. Как справедливо предполагает И. И. Смирнов, «попав в Астрахань, Т. Кошкаров оказался в совершенно иной (по сравнению с Москвой.— *К. Ч.*) обстановке — в обстановке нараставшего восстания астраханских низов, для которых лозунг «царя Дмитрия» означал не поддержку исторически реального Лжедмитрия I, а являлся идеологической формой протеста против крепостнического строя»[83].

Движение получило поддержку и среди народов Поволжья. Как свидетельствует грамота Василия Шуйского в Свияжск от 25 ноября 1606 г., одним из центров движения в этом районе был Курмыш. Здесь некий «новокрещен арзамаской помещик Ондрюшко Борисов сын Казаков» назвался князем и приводил

---

[81] И. И. Смирнов. Восстание Болотникова, стр. 99—102.
[82] Там же, стр. 213—254.
[83] Там же, стр. 229.

«всяких людей», прежде всего татар, мари и мордву, ко кресту «царю Дмитрею»[84].

И, наконец, необходимо подчеркнуть, что в отличие от развернувшегося позже и имевшего иной характер движения Лжедмитрия II, среди сторонников «царя Дмитрия» в период восстания Болотникова не было поляков, литовцев и шведов.

В сознании современников сведения о реальном Лжедмитрии I переплетались с идеализированным представлением о «царе Дмитрии-избавителе». Это отразилось, например, в «Ином сказании», написанном, по мнению одних исследователей, сразу же по воцарении Шуйского (С. Ф. Платонов и др.[85]), по мнению других — не ранее 1645 г. (А. А. Рудаков и др.[86]). В «Ином сказании» говорится, что надежда на царевича Дмитрия вовсе не предполагала еще обязательного признания Лжедмитрия I за истинного: «Да еще же именоваше у себе царевича Дмитрея, сына великого государя царя и великого князя Ивана Васильевича всеа Руссии,— дядя тому Петру царевичу; а что прежде того назвался Дмитрием царевичем и на Москве убиен бысть, и то-де прямой рострига Гришка»[87]. Однако свидетельства такие чрезвычайно скудны и нет оснований считать, что подобное убеждение было массовым. Несомненно лишь то, что признание самозванцев Лжедмитрия I или, как увидим далее, Лжедмитрия II не было обязательным условием веры в «царя Дмитрия» и распространения легенды о нем. Это сказалось с особенной силой в годы восстания И. И. Болотникова[88].

Насколько популярна была легенда о «царе Дмитрии-избавителе» и как опасна она была Шуйскому даже при отсутствии самозванца, показывают энергичные и весьма разнообразные меры, которые принимались царем Василием Шуйским в первые же дни его царствования. Уже 30 мая 1606 г. на Красной площади были собраны москвичи и с Лобного места были прочитаны царева грамота, в которой еще раз говорилось о самозванстве и еретичестве Отрепьева, и документы из его переписки с папой. 3 июня состоялось торжественное перенесение «мощей» «не-

---

[84] «Грамота царя Василия Иоанновича Шуйского в Свияжск 1606 года ноября 25 дня».— «Костромская старина», вып. III. Кострома, 1894, отд. 1, стр. 6.

[85] С. Ф. Платонов. Древнерусские сказания и повести о Смутном времени XVII в. как исторический источник. СПб., 1888, стр. 18 и др.

[86] А. А. Рудаков. Развитие легенды о смерти царевича Дмитрия в Угличе. «Исторические записки», т. 12, 1941, стр. 258.

[87] «Так называемое Иное сказание».— «Русская историческая библиотека», т. XIII. СПб, 1891, стб. 98.

[88] С. Ф. Платонов пишет: «Поэтому ожесточенная война за Димитрия с царем Василием была возможна и при том условии, что самозванца Димитрия не существовало, даже при том условии, что в его существование верили не все борцы его стороны» (С. Ф. Платонов. Очерки по истории Смуты..., стр. 224).

винно убиенного младенца» из Углича в Архангельский собор. Дмитрий был спешно причислен к лику святых, составлялось его житие, писались иконы, были установлены праздники в его честь, сложены стихиры и установлен канон. Пользование именем Дмитрия было объявлено святотатством, а легенда о нем была не только поставлена вне закона, но и как бы отлучена от церкви. По городам были разосланы грамоты (от бояр, от Василия Шуйского, от Марии Нагой — матери царевича), сочинены антисамозванческие литературные произведения — «Извет старца Варлаама», позже «Повесть о видении старца Терентия» и т. д. [89]

Таким образом, мы вправе говорить, что борьба централизованного государства с фольклорной традицией и носителями фольклора началась не указом Алексея Михайловича 1649 г. [90], как это обычно принято считать, а почти на полстолетия раньше — с самого начала «бунташного» XVII века, с распоряжений, грамот и других мер Бориса Годунова, а затем Василия Шуйского, направленных не только против самозванца, но и против легенды о Дмитрии, ставшей знаменем борьбы против годуновского, а затем боярского правительства.

Меры, принятые Шуйским, не помогли. Многие города так и не присягнули ему (Путивль, Ливны, Елец, все «Поле», Кромы, заоцкие украинные и рязанские места, Псков, Новгород, Астрахань). Как отмечал С. Ф. Платонов, география нового движения, которое развернулось под лозунгом «царя Дмитрия» без самозванца, поразительно совпадает с географией движения Лжедмитрия I. В годы царствования Шуйского эти районы выразительно обозначали как «преже погибшие» (или «преже омраченные») [91]. В «Повести» Катырева-Ростовского об этих событиях говорится: «И промчеся слово то во все грады Северские и тако возмущени быша страна тоя людие, и возневероваше бывшему чюдеси от целебоносного гроба богом прославляемого Дмитрия царевича, и не восхотеша царю Василию служити, иже бе на Москве помазан на царский престол и поидоша вослед

---

[89] Приключения самозванца и легенда о Дмитрии в дальнейшем стали одним из излюбленных сюжетов мировой литературы. Сводку см. в главе «Demetrius» в справочнике: E. Frenzel. Stoffe der Weltliteratur. Stuttgart, 1962, стр. 122—126. Среди многочисленных авторов произведений о Дмитрии здесь названы Лопе де Вега, уже в 1605 г. (?) написавший пьесу «El gran duque de Moskovia y emperador persequito», Сумароков, Шиллер, Пушкин, Мериме, Мей, А. Островский, А. К. Толстой и др. Один из памятников борьбы правительства и церкви с легендой о Дмитрии является историческая песня об Отрепьеве, возникшая под влиянием называвшихся выше официальных документов и формулы церковной анафемы самозванца. Обзор вариантов см. в сб.: «Исторические песни XVII в.», стр. 27—44 и 334—337.

[90] «Акты исторические, собранные и изданные Археологическою комиссией», СПб., 1842, стр. 124—125.

[91] С. Ф. Платонов. Очерки по истории Смуты, стр. 242—243.

ложного слуха оного»[92]. Быстрота и широта распространения легенды подтверждается и свидетельствами иностранных наблюдателей. Так, в записках К. Буссова говорится: «Вся страна от Москвы до польской границы благодаря этим рассказам поверила, что царь Димитрий бежал и жив. Когда это известие дошло и до Москвы, то взбудоражило в простом народе всяческие пересуды»[93].

Документы сохранили свидетельства страстной веры участников движения в «царя Дмитрия». Так, например, в английском донесении о восстании Болотникова рассказывается: «Бояре же и лучшие горожане были в неменьшем беспокойстве, чем остальные, под влиянием рассказов, слышанных от захваченных в плен мятежников. Ввиду этого одного из них посадили на кол, а он, умирая, постоянно твердил, что прежний государь жив и находится в Путивле»[94].

Мы уже говорили, что легенда о Дмитрии приобретает на этом этапе развития социальную определенность как антибоярская легенда. Она отражает идеологические устремления участников восстания, во главе которого встал И. И. Болотников. Нет нужды повторять анализ социальной природы, идеологии и исторического значения этого движения. Все эти вопросы всесторонне разработаны в советской историографии в работах И. И. Смирнова, Г. Н. Бибикова, А. А. Зимина, М. Н. Тихомирова, В. Н. Нечаева, Ц. Аронович, И. Берхина и других исследователей[95]. Болотников, призывая «царя и бояр побити», действовал именем царя Дмитрия. Участники восстания считали, что, когда они возьмут Москву и искоренят бояр, явится царь Дмитрий, который будет справедливым народным царем (G_2).

Легенда о Дмитрии сыграла двойственную роль в истории восстания. С одной стороны, она объединяла народные массы, санкционировала их борьбу с правительством изменников-бояр, изгнавших «прямого» и «природного» царя, что, разумеется,

[92] «Повесть И. М. Катырева-Ростовского».— «Русская историческая библиотека», т. XIII. СПб., 1891, стб. 559; «Восстание И. И. Болотникова», стр. 119.

[93] «Сказания иностранных писателей о России», т. I. Московские летописи Кондара Буссова и Петра Петрея. СПб., 1851, стр. 67.

[94] И. И. Смирнов. Восстание Болотникова, стр. 554 (прил. IV). Совсем недавно В. И. Корецким были найдены и им и И. И. Смирновым изучены поволжские отписки, связанные с движением И. И. Болотникова и составленные самими участниками движения. В них тоже обнаружены сведения о «царе Дмитрии». И. И. Смирнов по этому поводу пишет: «Все эти сообщения носят, можно сказать, сенсационный характер, заключающийся в том, что о «царе Дмитрии» в отписках говорится как о реально существующем лице, находящемся в войске восставших (в Калуге.— *К. Ч.*) и осуществляющем свои прерогативы верховной власти» (И. И. Смирнов. Из истории восстания Болотникова. Поволжские отписки, найденные В. И. Корецким, и «правительство» «царя Димитрия».— «История СССР», 1966, № 3, стр. 72).

[95] Библиографию см. в книге: «История СССР. Указатель литературы за 1917—1952 гг.», стр. 388 (раздел «Восстание крестьян под руководством Болотникова»); И. И. Смирнов. Восстание Болотникова, стр. 11—32.

было чрезвычайно важно для сознания крестьянина или посадского человека феодальной эпохи, привыкшего мыслить традиционными политическими и социальными категориями. Не случайно особенную силу легенда приобрела в 1606—1607 гг. Отсутствие самозванца — претендента на престол по сути дела превращало эту социально-утопическую легенду в антицаристскую, в знамя борьбы с правящим царем во имя интересов холопов, крестьян, казаков и меньшого посадского люда. Возникшая на почве феодального общества, связанная с ним глубочайшими корнями, легенда приобретала тем самым антифеодальное содержание. Временный союз восставших с отрядами рязанских служилых дворян, возглавляемых Истомой Пашковым и имевших свои основания для недовольства боярским правительством, не меняет общей картины, так же как участие в восстании отдельных лиц типа князей Г. П. Шаховского или А. А. Телятевского. Измена отряда Пашкова в самый решительный период восстания, когда его антифеодальная суть и широчайший размах стали особенно ясны, только подчеркивает социальную природу и цель восстания.

С другой стороны, легенда о «царе Дмитрии-избавителе» одновременно и ослабляла восставших. Она вселяла в их сознание утопические иллюзии, которые не могли реализоваться. Болотников — действительный вождь восстания и талантливый полководец — считал себя только «воеводой», «гетманом» или «боярином» «царя Дмитрия». Он рассказывал, что на пути из Венеции на Русь встречался в Польше со скрывающимся там «царем Дмитрием» или его представителем (Михаил Молчанов?). Это давало ему, беглому холопу кн. Телятевского, моральное право на главенство над «царевичем Петром», И. Пашковым, Г. Шаховским, А. Телятевским и другими «родовитыми» участниками восстания.

До нас не дошли грамоты, рассылавшиеся Болотниковым. Судя по ответным грамотам Гермогена и отдельным документальным свидетельствам о распространителях грамот[96], в них содержались два важнейших мотива: призыв переходить на сторону царя Дмитрия и истребить царя Василия и бояр за измену. Действуя от имени Дмитрия, Болотников не мог не испытывать значительные трудности. Дмитрий все не являлся, и слух о том, что он в Путивле или Орле, не оправдывался. По свидетельству К. Буссова, когда москвичи послали к Болотникову делегацию с просьбой показать им спасшегося царя, Болотников, есте-

[96] Так, например, И. Масса называет атамана Аничкина, разъезжавшего по городам и поднимавшего народ на восстание (И. Масса. Краткое известие о Московии в начале XVII в. М., 1937, стр. 164); В. Диаментовский пишет о некоем казаке, который провозил в Москву и подбрасывал письма «от Дмитрия» (A. Hirschberg. Polska a Moskwa w pierwszej połowie wieku XVII. We Lwowie, 1901, стр. 94. Запись в дневнике В. Диаментовского от 17 марта 1607 г.).

ственно, не мог этого сделать. Он послал в Путивль письмо с просьбой поторопить Дмитрия, но надежда его на Путивль тоже не оправдала себя [97]. Все это ослабляло позиции Болотникова и его войска.

Как всякая утопическая легенда, легенда о «царе Дмитрии» не могла одержать верх над исторической реальностью. Объединив участников восстания, она затрудняла выработку правильной политической стратегии, особенно на втором этапе восстания, ослабляла восставших, в известной мере способствовала их поражению.

ЛЕГЕНДЫ ОБ «ИЗБАВИТЕЛЯХ» ПОСЛЕ РАЗГРОМА ВОССТАНИЯ И. И. БОЛОТНИКОВА (1607–1614 гг.)

Разгром восстания Болотникова войсками Шуйского под Тулой 10 октября 1607 г., гибель Болотникова и «царевича Петра» положили начало новому этапу в истории легенды — ее постепенному вырождению и затуханию. На этом этапе (1607—1610 гг.) одновременно появляется несколько самозванцев, действовавших под разными именами. Самым значительным из них был Лжедмитрий II, объявившийся в 1607 г. Кроме него действовали некий «самозванец Федька» — «сын» царя Федора, которого привезли к Лжедмитрию II донские казаки [98], и самозванец Недвядко [99]; в грамоте, посланной Лжедмитрием II в Смоленск 24 апреля 1608 г., обличается несколько самозванных «царевичей», объявившихся в различных местах России и Польши. Среди них уже знакомый нам Иван-Август, называвший себя сыном Ивана Грозного от Колтовской, и выдававшие себя за никогда не существовавших сыновей царя Федора — Петр, Федор, Клементий, Савелий, Семион, Василий, Ерофей, Гаврила, Мартын и Лаврентий — «сын» (тоже не существовавший) царевича Ивана Ивановича, убитого Иваном Грозным [100]. В статье «О ворах астраханских, кои назывались царевичи» «Нового летописца» сообщаются новые имена: Осиновик — «сын царевича Ивана» и Лаврентий — «сын Федора Ивановича» [101].

Во всем этом поражает не только количество самозванцев, но и обилие имен, которыми они пользовались. Деятельность большинства из них была кратковременна — она началась и кончилась, видимо, в том же 1608 г. Не известно, как ладили между собой одновременно действовавшие астраханские «царевичи», входили ли они в контакт с другими самозванцами в других районах России (и Польши), в том числе и с Лжедмитрием II.

---

[97] «Сказания иностранных писателей о России», т. I, стр. 71—72.
[98] С. Ф. Платонов. Очерки по истории Смуты, стр. 270—271.
[99] Там же, стр. 453, прим. 105.
[100] «Восстание И. И. Болотникова», стр. 229—231.
[101] См.: «Полное собрание русских летописей», т. XVI. СПб., 1889, стр. 89.

Несомненно только, что Лжедмитрий II относился к ним враждебно. В упоминавшейся обличительной грамоте он называет их «ворами», напоминает, что у царя Федора не было сыновей, утверждает, что он один остался от «корня» Ивана Грозного; Лжедмитрий II велит их «сыскивать и бить кнутом»[102].

Не известно, каковы были легенды, связанные с перечисленными выше именами, получили ли они какие-нибудь законченные формы или самозванцы пользовались общими представлениями, вошедшими в народную память,— о «злодействе» Бориса Годунова, о его незаконном царствовании, о его стремлении истребить потомков Ивана Грозного — его сыновей и внуков, о скрывающихся где-то и каких-то царевичах и т. д. Однако характерно уже то, что народная мысль в своих утопических надеждах перестает уповать только на царя Дмитрия. Тут могли сыграть свою роль различные причины: поражение войск, действовавших именем Дмитрия и возглавлявшихся И. И. Болотниковым, затянувшееся ожидание прихода «царя-избавителя» и особенно деятельность Лжедмитрия II, открыто ориентировавшегося на польских интервентов, учредившего свой «тушинский двор», в котором находили приют все «перелетевшие» бояре и представители дворянской поместной верхушки, по тем или иным причинам недовольные Шуйским.

К сожалению, до сих пор нет исследования, в котором были бы обобщены и проанализированы все выявленные документы и факты, относящиеся к 1607—1610 гг. и личности Лжедмитрия II[103]. Это объясняется, видимо, тем, что основное внимание советских историков, по вполне понятным причинам, было уделено, с одной стороны, восстанию Болотникова и, с другой стороны, периоду активной борьбы с польско-литовской интервенцией (1611—1613 гг.). Не посчастливилось 1607—1610 гг. и в дореволюционной историографии. Вероятно, одна из причин этого заключалась в далеко не безупречных действиях митрополита Филарета — родоначальника «дома Романовых» — в «тушинский» период.

Личность Лжедмитрия II еще менее ясна, чем Лжедмитрия I. Разные документы и разные авторы называют его Матвеем Веревкиным, Дмитрием — сыном арбатского попа, сыном Курбского, царским дьяком, учителем Иваном из г. Сокола, сыном служилого стародубца, поляком, евреем и т. д. В грамотах Василия Шуйского он называется обычно «тушинским вором»; это именование укрепилось за ним и в дореволюционной историографии. Лжедмитрию II не надо было придумывать себе прошлого, он не заботился специально и о распространении легенды. Она была

[102] «Восстание И. И. Болотникова», стр. 229—231.

[103] Наиболее полная сводка о Лжедмитрии II содержится в статье П. Васенко «Лжедимитрий II» («Русский биографический словарь», том «Лабзина — Ляшенко», СПб., 1914, стр. 401—418).

достаточно популярна и вполне подготовила его появление. Он просто выдавал себя за царя Дмитрия, избежавшего боярской расправы в мае 1606 г. Впрочем, по некоторым сведениям, первоначально он выдавал себя за А. А. Нагого — родственника Дмитрия, а позже, войдя в роль, принял имя самого царевича. Произошло это в июле 1607 г. в Стародубе, и движение его началось, как и при Лжедмитрии I и Болотникове, опять с северских, украинных городов, что очень выразительно говорит о той среде, поддержкой которой воспользовался самозванец.

Несмотря на одновременное существование нескольких самозванцев, вера в наиболее популярного из них Лжедмитрия II была, по крайней мере на раннем этапе развития его движения, еще очень крепка. Так, например, сохранились сведения об одном из его сторонников — стародубце, посланном в Тулу, где он открыто обличал царя Василия. Царь приказал схватить его и велел вынудить публично отказаться от пропаганды в пользу «царя Дмитрия». Однако это не удалось. Стародубца «созгоша на пытке», но он продолжал твердить, что царь Дмитрий жив и находится в Стародубе [104].

Основным в пропаганде Лжедмитрия II были обещания пожаловать всех, кто его поддержит. Ориентируясь на легенду, он не скупился на обещания. (А, К) Так, в грамоте его сторонника кн. Д. Масальского «литовцам» — белорусам по ту сторону тогдашней литовской (т. е. польской) границы — вместе с сообщением о том, что царь Дмитрий и «царевич Петр» живы [105], говорилось: «Если государь царь и государь царевич будут на прародительском престоле на Москве, то вас всех служилых людей пожалуют своим великим жалованием, чего у вас и на разуме нет» [106].

Чрезвычайно важной мерой, предпринятой Лжедмитрием II для поддержания веры в легенду, было пленение Марины Мнишек, направлявшейся из Ярославля в Польшу, и последующее принуждение ее (с помощью его польских сторонников) к признанию его своим спасшимся мужем. Судя по «Дневнику Марины Мнишек», она некоторое время верила распространявшимся слухам о спасении Дмитрия, но при встрече убедилась в обмане. Это не помешало ей поддерживать Лжедмитрия II, выдавать позже его сына за истинного царевича Ивана Дмитриевича и т. д.

Несомненно, что успех Лжедмитрия II и продолжительность его борьбы с Шуйским объясняются той массовой поддержкой, которую он получил, пользуясь популярным именем «царя Дмитрия». Легенда продолжала жить в умах его современников. Характерно, что в войсках Лжедмитрия II действовали остатки разбитой армии Болотникова. Лжедмитрий II некоторое время

[104] П. Васенко. Указ. соч., стр. 405.
[105] В это время Тула была уже взята и Лжепетр повешен.
[106] П. Васенко. Указ. соч., стр. 405.

продолжал привлекать крестьян, холопов, стрельцов, казаков и городские низы. Успеху его дела способствовала откровенно крепостническая и боярская политика правительства Шуйского, так и не сумевшего завоевать популярность ни в одном из социальных слоев тогдашней феодальной Руси. Три года действий «тушинского вора» — это период эволюции антифеодального движения в антибоярское и специально антишуйское.

Историки давно заметили, что Лжедмитрий II не столько возглавлял события, сколько влекся ими. Характерно, что личность его не была окружена таким почетом и любовью, как личность Лжедмитрия I. Поляки и русские авантюристы-тушинцы превратили его в политическую марионетку, его именем спекулировали, с его авторитетом (политическим и военным) считались очень мало. Здесь несомненно налицо действие некой исторической инерции — и социальной и политической. Участники движения Лжедмитрия II боролись не столько за него, сколько против Шуйского. Этим же определялась, видимо, и дальнейшая судьба легенды — она теряла свою исключительную и неповторимую популярность и содержательность, которая характерна была для нее в предшествующие годы. Можно предположить, что легенда в это время вырождалась и в другом смысле — она теряла свой народный и социально-утопический характер. Явившийся вторично «Дмитрий» владел значительной частью Московской Руси, однако социальные чаяния народа по-прежнему не сбывались [107]. Тушинский «царь Дмитрий» превратился в условное прикрытие довольно широкой и пестрой по своему социальному характеру антишуйской оппозиции, в которой значительную роль играли поляки, преследовавшие свои цели. Он, вопреки утверждению М. Н. Покровского, вовсе не был «крестьянским царем» [108]. Не исключено, разумеется, что отряды казаков и крестьян продолжали поддерживать Лжедмитрия II потому, что тушинское правление не отличалось сильной централизованной властью, а тушинское войско представляло собой конгломерат в значительной мере самостоятельных отрядов, состоявших между собой в союзнических отношениях. Это обеспечивало казачьим и крестьянским отрядам известную долю самостоятельности.

Для суждения о реальных формах бытования легенды о «царе Дмитрии-избавителе» в 1607—1610 гг. у нас слишком мало материала. Как мы уже говорили, она перестала быть единственной легендой. Вместе с тем соперничавшие с ней легенды о других «царевичах» тоже не приобрели широкой популярности.

[107] И. И. Смирнов. К характеристике политики Лжедмитрия II по крестьянскому вопросу. «Вопросы социально-экономической истории и источниковедение периода феодализма в России. К 70-летию А. А. Новосельского». М., 1961, стр. 43—49. Ср. единственную известную песню о Лжедмитрии II («Исторические песни XVII в.», стр. 47 и 338).

[108] М. Н. Покровский. Русская история в самом сжатом очерке. М., 1933, стр. 51.

Связанные главным образом с казачеством и городскими ратными людьми, они имели значение идеологической и правовой санкции отдельных вспышек движения, шедшего к упадку. И здесь снова со всей отчетливостью обнаруживался тот несомненный факт, что мировоззрение не только средневекового крепостного крестьянина, но даже и казака, отягощенное грузом феодальных традиций, заставляло понимать и принимать вольность как нечто пожалованное, дарованное феодальным сюзереном. Поэтому всякая борьба против феодалов переставала быть «воровством» и становилась законной только в том случае, если надежды, связанные с ней, воплощались в лице некоего «прямого» царевича или «истинного» царя, более законного, чем правящий. Этот идеальный царевич или царь должен из своих рук даровать то, к чему стремились низы. Появление нескольких периферийных «царевичей» говорит о распаде движения, утрате легендами об «избавителях» важнейшего объединительного, интегрирующего качества, о сужении и локальности интересов отдельных групп, выдвигавших «своих» царевичей в соответствии со своими интересами.

В 1608—1610 гг. Московское государство распалось на московскую и тушинскую зоны. Характерно, что почти одновременное падение обоих в равной степени слабых властителей — Василия Шуйского и тушинского Лжедмитрия II — произошло в результате внутренней борьбы, раздиравшей правящие группировки и в Москве, и в Тушине.

После гибели Лжедмитрия II легенда о «царе Дмитрии» и связанное с ним самозванчество продолжали деградировать. Для последующих лет (1610—1614) можно отметить несколько мелких случаев самозванчества, не сыгравших заметной роли в общественном и политическом движении эпохи. С марта 1611 г. по май 1612 г. в Ивангороде, а потом Пскове действовал самозванец Сидорка (Матюшка?), которого иногда называют Лжедмитрием III. Большого успеха он не имел. В Пскове, которым он некоторое время владел, он ликвидировал власть «меньших людей». Ему присягнули некоторые отряды казаков из подмосковного ополчения, но в мае 1612 г. он был схвачен и 1 июня привезен в Москву[109]. В 1612 г. на короткое время появился еще один Лжедмитрий; о нем известно лишь, что он находился «в Астрахани у князя Петра Урусова, который калужского убил», т. е. новый самозванец был каким-то образом связан с кн. Урусовым, убившим в Калуге Лжедмитрия II[110]. Наконец, некоторые исследователи считают, что в 1614 г. выдавал себя за «царя Дмитрия» известный атаман

---

[109] П. Васенко. Указ. соч., стр. 418—419; С. М. Соловьев. Указ. соч., кн. V, стр. 344—346.

[110] С. М. Соловьев. Указ. соч., кн. IV, стр. 665.

И. М. Заруцкий, сошедшийся с Мариной Мнишек после смерти Лжедмитрия II[111].

Непрерывно предъявляла свои права на московский престол и Марина Мнишек, сперва при посредстве Лжедмитрия II, затем, после его смерти, и при поддержке И. М. Заруцкого, от своего собственного имени, а с 1611 г., после рождения «ворёнка» (так именовался в официальных документах того времени ее сын от Лжедмитрия II) от имени сына «царя Дмитрия». Это было своеобразное продолжение самозванчества, лишенное «легендарных» оснований и выродившееся в простые династические притязания авантюристки, соприкоснувшейся с легендой, озаренной ее светом и вместе с тем способствовавшей ее исчезновению.

Впрочем, в судьбе «воренка» («Ивашки») можно уловить и некоторую закономерность. Заруцкий и Марина Мнишек начинают действовать его именем в ту пору, когда определяется роль казаков в борьбе с польско-шведско-литовской интервенцией, формируется так называемое «первое ополчение», приведшее к столкновению дворян и казаков, а позже начинают определяться силы, оппозиционные крепостническому правительству Романовых. Однако «воренок» не стал символом и знаменем в этой борьбе. Известен только один эпизод, который как будто противоречит этому. В «Истории ложного Димитрия» сообщается: «Когда астраханцы прислали за сыном царицы, которого она имела от второго Димитрия, Заруцкий с ним ушел в Астрахань»[112]. Здесь как будто утверждается, что астраханцы, продолжавшие бунтовать, избрали «воренка» своим «царевичем». Однако дальнейшее развитие событий известно. После неудачной попытки навязать персидскому шаху Аббасу роль, которую с 1604 г. играло польское правительство, Заруцкий и Марина Мнишек не поладили с астраханцами. В мае 1614 г. их отряды были разгромлены, и они вынуждены были бежать на Яик, где на Медвежьем острове были пойманы и привезены в Москву[113].

Эти эпизоды нельзя считать самозванчеством в обычном смысле. Если Лжедмитрий I выдавал себя за царевича, то Марина Мнишек была коронованной и затем свергнутой москов-

---

[111] Там же, кн. V, стр. 24—25.

[112] «Русская историческая библиотека», т. I. СПб., 1872, стр. 317. По предположению Археографической комиссии, «История ложного Димитрия» представляет собой дневник мозырского хорунжего Будилы.

[113] В. Н Бернадский. Конец Заруцкого. «Ученые записки ЛГПИ», т. XIX, кафедра истории СССР, 1939, стр. 83—130; В. А. Фигаровский. Крестьянские восстания 1614—1615 гг. «Исторические записки», т. 73, 1963, стр. 194—218. Ср. отражение разгрома Заруцкого под Астраханью в исторических песнях «Поход царя Михаила на Астрахань» и «Взятие Астрахани» («Исторические песни XVII в.», стр. 97, 98 и 345, 346).

ской царицей, а ее сын был невольным самозванцем по рождению.

И, наконец, заключительные эпизоды бытования легенды, связанной с именем Дмитрия, и новые попытки ее использования относят нас ко времени, отстоящему от «смутного» на три десятилетия. В 1643—1644 гг. между Москвой и Польшей велись длительные переговоры о выдаче Ивана Дмитриевича Фаустина-Лубы, называвшего себя сыном царя Дмитрия.

Послам — кн. А. М. Львову, думному дворянину Гр. Пушкину и дьяку Волошенинову — было велено предъявить польскому двору тайную претензию: «Да государь же ваш Владислав король больше 15 лет держит в Бресте Литовском в иезуитском монастыре вора, которому лет 30, на спине у него между плечами также герб, и сказывается расстригин сын» [114]. «Вор» этот был сыном Дмитрия Лубы — польского шляхтича из Подляшья, участника польских походов на Русь в пору Лжедмитриев I и II. Воспитывавший Лубу Белинский выдавал его за сына Лжедмитрия и Марины, будто бы спасенного от казни. Выдумка Белинского удалась — маленький «царевич» был отдан на «сбережение» Льву Сапеге и ему было назначено содержание в 6 тыс. злотых. На допросе, учиненном по настоянию московских послов, Иван Дмитриев Луба показал, что он долгое время не знал, действительно ли он царевич или нет. После заключения мира между Русью и Польшей Белинский объяснил И. Д. Лубе, что «он сын шляхтича Лубы, а называли его царевичем московским для всякой причины, потому, как на Москве Маринина сына хотели повесить, то он, Белинский, хотел вместо Маринина сына на повешенье дать его, Лубу а Маринина сына хотел выкрасть; но на другой же день Маринина сына повесили, выкрасть его было нельзя, и потому вместо Маринина сына называли его царевичем» [115]. Выяснилось, что Луба предпринимал попытку рассылать грамоты, что никакого герба или пятна у него на спине нет.

В 1644 г. Луба был привезен в Москву, но по просьбе польских послов вскоре отпущен обратно с условием, что его будут содержать в Польше под стражей. В 1647 г. он погиб во время одного из татарских набегов на Польшу.

В 1644—1646 гг. в Крыму, в Кафе, а потом в Константинополе объявился еще один «сын» Лжедмитрия — казак Ивашка Вергуненок, который называл себя, по сведениям одних документов, Иваном, по другим — Дмитрием Дмитриевичем. По требованию московских послов он был посажен в Константинопо-

---

[114] См.: С. М. Соловьев. Указ. соч., кн. V, стр. 249.
[115] Там же, стр. 251.

ле в Семибашенный замок. Когда Вергуненок был в Кафе, он «дал русской женщине денег, чтоб она выжгла ему между плечами половину месяца да звезду, и то пятно многим полоненикам он, Вергуненок, показывал и говорил, будто он царский сын и как он Московского государства доступит, то станет их жаловать, и русские люди тому его воровству поверя, к нему, вору... ходили, есть и пить носили»[116].

В эти же годы, между 1639 и 1643 г., был пойман и убит по распоряжению молдавского господаря еще один «Иван Дмитриевич», каким-то образом связанный с Тимофеем Акундиновым[117], о котором будет речь ниже.

Кроме единственного факта — интереса к Вергуненку пленных в Кафе — нет никаких сведений о том, что деятельность его имела какой-нибудь отклик. Не имела его, по-видимому, и деятельность Лубы и тем более молдавского «Ивана Дмитриевича».

Несмотря на это, русское и польское правительства продолжали время от времени попрекать друг друга в поощрении самозванцев. Так, например, в 1619 г. при рассмотрении взаимных обид и пограничных конфликтов и обсуждении вопроса о царском титуле польские послы говорили: «Сами знаете, что из вашего народа московского некоторые, называясь государскими сыновьями, опять грамоты рассылают и людей вольных военных к себе призывают, с запорожскими и донскими казаками ссылаются и по примеру Дмитрия, войною государства Московского доступать хотят; оттого великая смута на вашей Украине была, но король заказ крепкий учинил, чтобы никто из людей его не смел идти»[118]. В октябре следующего года этот же мотив звучал в речах послов, приехавших для переговоров в Москву: «В то время как комиссары из Орши платили жалование войску, разводили его из полков и войско разъезжалось, объявился новый завод: начали метать войску грамоты от имени Ивана Дмитриевича, царевича московского, московским письмом и за московскою печатью; пишут в грамотах, что он жив и просит войско, чтобы оно, помня к себе жалованья отца его, шло в Московскую землю и помогало ему доступать отчины государства Московского, а он им обещает добрую награду»[119]. Далее говорилось, что король из особого дружелюбия к царю Михаилу пресек и это начинавшееся движение.

Трудно выяснить, стояли ли за этим сообщением какие-либо реальные факты, были они связаны с Лубой или другим самозванцем «Иваном Дмитриевичем» или оно вызвано желани-

---

[116] Там же, стр. 464.
[117] Там же, стр. 569—570.
[118] Там же, стр. 156.
[119] Там же, стр. 156—157.

ем польского правительства приписать себе несуществующие заслуги по трафарету, выработанному в предшествующее пятнадцатилетие. И все же эти эпизоды по-своему интересны. Характерно, что на этот раз деятельность самозванцев целиком вынесена за пределы Руси.

Если даже предположить, что генеалогические версии Лубы и Вергуненка были плодом чьей-либо индивидуальной выдумки, то и в таком случае необходимо признать, что выдумка эта формировалась в полном соответствии с обычной конструкцией легенд об «избавителях»: «царевичи» принадлежат к «природному царскому корню», они избежали расправы их гонителей, захвативших московский престол (B и C), они демонстрируют «царские отметины» на своем теле (H_1); Вергуненок (вероятно, и Луба в своих грамотах) в случае успеха обещал «пожаловать» тех, кто его поддержит (L).

Возникают два вопроса: а) означает ли тридцатилетний перерыв, что легенда с 1614 по 1644—1646 гг. была совершенно забыта? б) не принадлежит ли новая модуляция легенды к новому периоду в истории народного движения?

Случаи самозванчества в период между 1614—1644 гг. до сих пор не выявлены. Самозванцы 1640-х годов используют уже имя не «царя Дмитрия», а его «сына» Ивана Дмитриевича. Все это бесспорно говорит о том, что легенда о Дмитрии переживает в эти десятилетия свою заключительную стадию. Впрочем, имя Дмитрия тоже еще не вполне забыто. «Царевич Иван Дмитриевич» — фигура не самостоятельная, а светящая отраженным светом былой славы своего легендарного отца. Бытование легенды о нем, вялое и ограниченное на фоне столь значительных событий 1604—1607 гг., свидетельствует о том, что это не оригинальный эпизод в истории русских легенд об избавителях, а третий член триады «царевич Дмитрий» — «царь Дмитрий» — «царевич Иван Дмитриевич». Три части этой триады неравноценны, а третья из них может считаться отзвуком первой и второй, формой затухания основной легенды, свидетельством того, что страстная вера в «избавителя» не рассеялась вместе с дымом, произведенным выстрелом пушки, заряженной пеплом сожженного самозванца, как это хотелось царю Василию Шуйскому, а изживалась трудно и постепенно.

Характерно, что бытование легенды о «царевиче Иване Дмитриевиче» сопровождалось какими-то не вполне ясными рецидивами, связанными с именем «царя Дмитрия». В книге Н. Новомбергского «Слово и дело государево» опубликованы документы четырех расспросных дел, вызванных публичным провозглашением имени «царя Дмитрия». Они относятся к 1621, 1624, 1625 и 1631 гг. Это две кабачные здравицы, рассуждение о том, что царю Михаилу «нельзя жениться», так как царь Дми-

трий жив, наконец, употребление формулы «пощади... для государя царя Дмитрия», которую выкрикивает избиваемый лебедянский казак. Вместе с тем три «Ивана Дмитриевича» 1640-х годов свидетельствуют о том, что в условиях этого времени основная легенда о Дмитрии оказалась непродуктивной. Неясный и не очень популярный образ «воренка» — вот все, что сохранилось от легенды в сознании поколения 40-х годов XVII в.[120]

Рассмотрение важнейших фактов, связанных с легендой о Дмитрии, показало, что она бытовала в разных версиях и формах почти полстолетия. В истории ее развития мы отметили шесть этапов, отличных по своему характеру (1598—1604, 1604—1605, 1606—1607, 1607—1610, 1610—1614, 1644—1646 гг.), но тесно связанных друг с другом. Бытование легенды в 1604—1605, 1607—1610 гг. и 1644—1646 гг. сочеталось с самозванчеством. Самозванцы подхватили и использовали легенду, их поступки вплетались в ее историю, способствовали ее развитию и вместе с тем ее исчезновению. Особенную роль в этом сыграл Лжедмитрий II, образ действий которого не мог не приводить к социальным и политическим разочарованиям, разрушавшим легенду. В 1606—1607 гг., а затем в 1608—1610 и 1644—1646 гг. мы отмечали существование нескольких легенд, параллельных и подобных легенде о Дмитрии. Наибольшей популярностью из них пользовалась легенда о «царевиче Петре». Дольше других бытовали легенды об Иване-Августе (1607—1611 гг.) и Иване Дмитриевиче (1611—1644 гг.). Все эти легенды играли роль как бы периферийных и дополнительных. Этот факт представляет значительный теоретический интерес. Он свидетельствует об одновременном и самостоятельном возникновении сходных легенд в разных районах России: в Москве, северских и украинных городах, Астрахани, Пскове, Ивангороде, на Тереке. Особенно примечательна здесь роль периферии Московского государства — районов, в которых скапливались «беглые» и «гулящие», шла особенно острая борьба с попытками феодального государства охватить «крепостью» все слои податного населения. С другой стороны, существование параллельных легенд подтверждает утвердившееся в советской историографии мнение о социальной и политической сложности народных движений этого времени.

Чрезвычайно интересен в истории легенды о Дмитрии период 1606—1607 гг. Примечательно, что в годы наивысшего развития народного движения и особенной популярности легенды в войсках Болотникова, действовавших во имя легендарного

[120] Н. Новомбергский. Слово и дело государево. Процессы до издания «Уложения» Алексея Михайловича 1649 г., т. I. М., 1911, стр. 10, № 10; стр. 19—22, № 22; стр. 66—69, № 54; стр. 289—290, № 102.

«царя Дмитрия», не было самозванца. Не объявлялись самозванцы и в период, последовавший за 1614 г. Однако на сей раз это связано было не с расцветом легенды, а с ее затуханием и вырождением.

ГОРОДСКИЕ ВОССТАНИЯ СЕРЕДИНЫ XVII в. И ЛЕГЕНДЫ ОБ «ИЗБАВИТЕЛЯХ»

После крестьянских восстаний 1614—1615 гг. наступает некоторое затишье, связанное, вероятно, как с утомлением страны длительными войнами, потрясавшими ее в первые полтора десятилетия XVII в., так и с иллюзиями, которые возникли с началом царствования Михаила Романова, вынужденного пойти на некоторые уступки крестьянству и казачеству[121]. С 1630-х годов начинается новый подъем народного движения, начинается то «бунташное время», которое растянулось до середины 1670-х годов и высшим проявлением которого было восстание под руководством Степана Разина.

Предвозвестниками нового подъема народного движения были крестьянско-казацкие волнения в годы Смоленской войны (1632—1634 гг.). Затем последовали несравненно более значительные городские восстания 40—50-х годов XVII в. Не случайно появление новых самозванцев совпадает именно с этим этапом.

Наше предположение о связи времени появления самозванцев 1640-х годов с настроениями в годы городских восстаний подтверждается историей Тимофея Демидовича Акундинова (Анкидинова, Акиндинова), выдававшего себя за царевича из рода Шуйских[122].

В 1639 г. стало известно, что из «черкас», т. е. с поднепровской Украины, на Самборщину в Польшу пришел какой-то человек, бежавший из Руси. Здесь он жил в работниках у попа, пока

---

[121] В. Л. Фигаровский. Указ. соч., стр. 194—218.

[122] См.: С. М. Соловьев. Тимошка Акиндинов. Одиннадцатый самозванец. «Финский вестник», 1847, № 13 (стр. 1—38) и № 14 (стр. 1—34); он же. Письмо самозванца Тимошки Акиндинова к дворянину Вас. Унковскому. «Летописи русской литературы и древностей, изд. Н. С. Тихонравовым», 1859, т. I, отд. 3, стр. 159—160; он же. История России с древнейших времен, кн. V, стр. 249—255, 403—467, 564—567, 569—571, 601—611; П. Пирлинг. Тимофей Акундинов в Риме.— В кн.: П. Пирлинг. Исторические статьи и заметки. СПб., 1913, стр. 172—173; Е. Шмурло. «Сын» царя В. И. Шуйского.— В кн.: Е. Шмурло. Римская курия на русском православном востоке в 1609—1654 гг., ч. I. Прага, 1928, стр. 174—180, 279; ч. II, стр. 204—216; В. А. Мошин. Из истории сношений римской курии. России и южных славян. «Международные связи России до XVII в.» М., 1961, стр. 491—511 и др. См. также: А. Олеарий. Описание путешествия в Московию и через Московию в Персию и обратно. СПб., 1906, стр. 242—254.

поп не увидел на его спине герб («а по-русски пятно»). Странный работник был показан архимандриту, а затем коронному подскарбию Даниловичу, который тоже осмотрел «пятно» и допросил попова работника. Акундинов назвался князем Семеном Васильевичем Шуйским. Его будто бы взяли в плен запорожские казаки в то время, когда царя Василия Шуйского после отречения везли из Москвы в Польшу. Акундинов был представлен королю, и ему было назначено содержание. В 1643 г. московские послы, разузнав о новоявленном «царевиче», предъявили польскому правительству очередную претензию. После этого, вероятно в том же 1643 г., Акундинов через Молдавию[123] направился в Константинополь, где пытался привлечь к себе внимание султана. Вмешательство русских послов и здесь помешало ему. В Турции Акундинов называл себя князем Великопермским, утверждая, что он остался после отъезда отца в Литву полугодовалым, воспитывался верными людьми, а позже царь Михаил отдал ему Пермь Великую с пригородами в удел. Из Перми он якобы самовольно приезжал в Москву, где был арестован и вынужден был бежать в Молдавию и затем в Турцию. Таким образом, на этом этапе «Тимошка», как называли его официальные документы, еще не рисует себя изгнанным «избавителем», готовящимся вступить на отчий престол и восстановить правду. Он просто гонимый царевич, доказывающий свое царское происхождение при помощи некоего рассказа и знака на теле — «пятна» (герба). Любопытно, что, не удовлетворяясь демонстрацией пресловутого «пятна», Акундинов рассказывал туркам о том, как молдавский воевода «снял с него отцовский крест многоценный с яхонтами и изумрудами»[124].

---

[123] Ю. Б. Симченко, изучавший архивные документы, связанные с деятельностью Т. Д. Акундинова, установил, что до него выдавал себя за сына В. И. Шуйского Семиона «лекий воин от ляцкие земли», как его называли документы того времени. 15 июля 1639 г. он представлялся молдавскому господарю Василию, рассказывал, что в детстве его увезли поляки, и показывал на теле знаки — звезду и крест и надпись: «сыне Шуйского», утверждая, что это знаки рода Шуйских. Молдавский господарь сообщил о самозванце в Россию и из Москвы был наряжен Б. М. Дубровский с приказом убить самозванца и привести его голову и кожу со спины. Видимо, приказ этот был выполнен (Ю. Б. Симченко. Самозванец Т. Д. Анкиндинов. Рукопись, стр. 6—8).

[124] См.: С. М. Соловьев. История России с древнейших времен, кн. V, стр. 465. Ю. Б. Симченко в упомянутой выше работе подробно описывает все стадии переговоров, которые велись в Константинополе между Т. Акундиновым и султаном, султаном и русскими послами, послами и самозванцем. Значительный интерес представляют разысканные Ю. Б. Симченко две вымышленные родословные и стихотворная декларация, поданные Т. Акундиновым русскому послу С. В. Телепневу 11 декабря 1646 г. Самозванец утверждает в них преимущества рода Шуйских как старших Рюриковичей и связывает все московские неурядицы этих лет с нарушением законных прав рода Шуйских, к которому он будто бы принадлежит (Ю. Б. Симченко. Самозванец Т. Д. Анкиндинов, стр. 9—15). Стихотворная декларация подготовлена Ю. Б. Симченко к публикации в «Трудах отдела древнерусской литературы».

Потеряв расположение султана, самозванец продолжал искать новых покровителей. Он побывал в Болгарии, потом (в 1648 г.) через Сербию отправился в Венецию и Рим просить поддержки папы. Здесь он называет себя то «Иоанном Тимофеем из Владимира», то «Владимирским и Шуйским государом», то «Иоанном Тимофеем Владимиром Шуйским», «князем Великопермским, грандуком Владимирским и Шуйским», «правнуком императоров московских Феодора и Димитрия, сыном великого императора Василия». В документах папской курии он именуется «Джованни Тимотей Владимирский Шуйский Московский» или «Джион Шуйский»[125]. В Венеции и Риме он рассказывает или сообщает в своих прошениях о том, что он был в плену у турок (или татар), освобожден сербами (или освободился сам при помощи сербов) и обещает обратить своих подданных в католичество[126].

Ватиканская конгрегация не высоко оценила возможности «Джованни Шуйского» и решила обходиться с ним как с частным лицом. Это явно не устроило самозванца, и, пробыв четыре месяца в Риме, он отправляется через Австрию, Венгрию и Польшу на Украину, где живет некоторое время в Лубнах, потом в Киеве и Чернигове.

В 1649 г. московское правительство вновь было вынуждено предпринять дипломатические шаги для нейтрализации действий лжецаревича из рода Шуйских. На этот раз это были переговоры с гетманом Богданом Хмельницким, который, ссылаясь на казачье право предоставления убежища, отказался выдать Акундинова, но обещал контролировать его действия.

В эти годы «Тимошка» делал попытки завязать отношения не только с запорожскими, но и с донскими казаками, но, по-видимому, успеха не имел: казаки были заняты азовскими делами[127]. Акундинов рассказывал казакам новую версию: он был якобы приговорен к смертной казни и бежал, а мать его — дочь Василия Шуйского — сослана в Сибирь и до сих пор жива.

Украина в это время вела освободительную войну и готовилась к союзу с Россией. Акундинов понял, что успеха ему и тут не добиться, и даже говорил, что он не домогается московского престола, а хотел бы помириться с царем Михаилом и вернуться на Русь. Однако, когда ему предложили это сделать, он уехал в Венгрию, а через некоторое время оказался в Стокгольме при дворе королевы Христины. Здесь, представляясь канцлеру Оксенштерну, «царевич Иоанн Шуйский» тоже рассказывает о

---

[125] В. А. Мошин. Указ. соч., стр. 500, 503, 507 и 508.

[126] Там же, стр. 501 и 503—504.

[127] По сведениям, приведенным Ю. Б. Симченко, Т. Акундинов делал попытки связаться с казаками еще в 1645 г. (Ю. Б. Симченко. Самозванец Т. Д. Анкиндинов, стр. 21).

знаке на своем теле, о многолетних скитаниях по Украине «под прикрытием чужого имени и чужого одеяния»[128].

В 1652 г. завязываются переговоры Москвы со Швецией, посылается несколько специальных посольств. Акундинов пытается скрыться от преследований в Нарве, Ревеле, потом в Кенигсберге и, наконец, уезжает в Голштинию. В 1653 г. упорного, но незадачливого самозванца выдают московскому правительству в обмен на разрешение голштинским купцам торговать с Персией через Россию[129].

В 1653 г., после десятилетнего преследования, Т. Акундинов был привезен в Москву, допрошен, изобличен его действительной матерью Соломонидой Акундиновой, постриженной в свое время в монахини, и четвертован.

14 июня 1652 г. верный сторонник Акундинова Константин Конюховский показал на пытке: «Как был Тимошка у Хмельницкого и послышал о псковском смятенье, то начал просить гетмана, чтобы отписать об нем к шведской королеве, и Хмельницкий отказал потому, что у него ссылки с шведскою королевою нет, а напишет об нем к Рагоци[130]. А мыслил вор Тимошка упросить у королевы, чтобы ему позволили жить в Швеции подле русской границы, чтобы ему, спознався и сдружась с пограничными немцами, ссылаться через них с псковскими мятежниками. Теперь (т. е. после разгрома псковского восстания.— *К. Ч.*) Тимошка ни от кого помощи, кроме черкас, не чает»[131].

Показание Конюховского дало основание академику М. Н. Тихомирову сделать весьма интересное предположение. Он публикует выдержки из расспросных листов участников восстания, сохранившихся в архиве псковской Земской избы, из которых следует, что в Пскове в эти годы тоже бытовала какая-то легенда, близкая по своему характеру к интересующему нас типу. Восставшие неоднократно обсуждали вопрос о поисках помощи в Польше. На этой почве возник слух, зафиксированный в документах допроса крестьянина Трофима Володимирова 12 июня 1650 г.: государя на Москве будто бы нет, он у «литовского короля», ушел от бояр «сам шест тому недель с тринадцать», псковичи должны стоять против Хованского крепко, они будут за это пожалованы, «а государь-де будет с казаками донскими и запорожскими подо Псков на выручку вскоре». Рас-

---

[128] См.: С. М. Соловьев. Тимошка Акиндинов, стр. 22—24. Речь Т. Д. Акундинова, обращенная к канцлеру, сохранилась в передаче на латинском языке. Она опубликована С. М. Соловьевым в названной статье.

[129] С. М. Соловьев. История России с древнейших времен. кн. V, стр. 610.

[130] Дьердь II Ракоци.

[131] См.: С. М. Соловьев. История России с древнейших времен, кн. V, стр. 610. Попытку Т. Акундинова наладить связь с псковичами отмечают и авторы «Очерков истории СССР. Период феодализма. XVII век» (М., 1955, стр. 255).

спрос 18 июня подтвердил тот же слух — царь в Литве; 23 июня — царь в городе «Аршеве»[132]. М. Н. Тихомиров видит в этих слухах отражение деятельности Т. Акундинова[133]. Это предположение подтверждается как будто и сообщением Е. Болховитинова о том, что псковичи во время восстания получили письмо от какого-то самозванца[134]. И все же это предположение кажется нам рискованным.

Известно, что Акундинов пытался установить связь с псковичами не через Польшу, а через Швецию. Может быть, именно с этим и связана его неудача. Псковское восстание, так же как и новгородское, было вызвано разрешением шведам покупать хлеб в Пскове и Новгороде в компенсацию за невыполненные пункты Столбовского договора 1617 г. Одновременно возник слух, что шведы готовятся к войне, цель которой — захват Пскова, Новгорода и близлежащих земель. Поэтому восстание началось с нападения на шведов, приехавших за хлебом.

Акундинов был, вероятно, плохо осведомлен о причинах и ходе восстания, иначе он не стремился бы использовать посредничество шведов. Правда, путь из Украины через Польшу в это время тоже был закрыт. Если псковичи действительно получили его послание после того, как он побывал в Стокгольме, то они должны были отвергнуть его как шведского ставленника. В противном случае непонятно, что же помешало Акундинову самому появиться в Пскове? Он, казалось бы, жаждал связи с восставшими, псковичи ожидали прихода царя «из Литвы», и все же сговориться им не удалось.

Впрочем, в сообщении К. Конюховского есть одно существенное противоречие. Т. Акундинов приехал в Стокгольм только в 1651 г., когда псковское восстание уже было разгромлено. Следовательно, либо он рассчитывал на новое восстание, либо «ссылаться» с «мятежниками» он мог еще из Украины. В последнем случае он действительно мог восприниматься как «царь из Литвы» (т. е. Польши или районов польского влияния) и Б. Хмельницкий мог после переговоров 1649 г. помешать осуществить ему свои планы. Однако, если принять такое толкование, то все же остается непонятной попытка связаться с псковичами через шведов после разгрома восстания, носившего не только антиправительственный, но и антишведский характер.

И, наконец, предположение М. Н. Тихомирова вызывает еще одно, не менее существенное возражение. Так же как и другие городские восстания 1648—1650 гг., псковское восстание не имело отчетливого антицаристского характера. Все они были

---

[132] М. Н. Тихомиров. Псковское восстание 1650 г. Из истории классовой борьбы в русском городе XVII в. М.— Л., 1935, стр. 131—132.

[133] Там же, стр. 133—134.

[134] Е. Болховитинов. История княжества Псковского, ч. 1. Киев, 1831, стр. 285—287.

направлены главным образом против Б. А. Морозова и других правителей (Плещеева, Чистого, Траханиотова и др.). Восставшие искали у царя защиты от притеснителей — бояр и дьяков. Псковичи писали Алексею Михайловичу челобитную, отказывались считать присланные им грамоты подлинно царскими и т. д. Известно, что московское восстание было прекращено обещанием удалить Морозова, выдать на расправу Плещеева и т. д. Началось же оно с толков — «государь-де молод, глуп», а все зло идет от Морозова и бояр[135]. Примерно такая же антибоярская и в то же время процарская формула была популярна и среди участников разинского движения на раннем его этапе (ср. речь С. Т. Разина на круге в Паншином городке). Все это очень хорошо объясняет и псковский слух о том, что царь ушел из Москвы в Литву и предполагает действовать против бояр и в пользу псковичей. Напомним, что еще в 1648 г. в Пскове ходили слухи о покушении бояр на молодого царя[136].

В псковских расспросных речах 1650 г. не упоминается имя царя, но нет никаких оснований полагать, что подразумевался не Алексей Михайлович, а какой-нибудь его соперник. В противном случае имя этого соперника было бы обязательно названо — мы уже знаем, какую роль играет имя «избавителя» в процессе развития антицаристских настроений, легенд, самозванчества и т. д. Акундинов не выдавал себя за Алексея Михайловича, ушедшего от бояр; он называл себя царевичем из рода Шуйских.

Итак, история четвертого самозванца 40-х годов XVII в. интересна не только тем, что подтверждает существование легенд о «царевичах-избавителях» в это время и что в различных свидетельствах о его деятельности встречаются знакомые мотивы (чудесное спасение (C), скитания (D), «царские знаки» на теле (H_1), обещания пожаловать (L) и т. д.), но и отношением к нему московского правительства, опасавшегося, что Лжешуйский привлечет к себе внимание народных масс, и упорно разыскивавшего его более десяти лет. Характерно, что Т. Акундинов искал поддержки не только у зарубежных правителей, меняя их одного за другим, но и у запорожских и донских казаков, и у псковичей. Нам не известны политические взгляды и цели самозванца[137], но мы вправе заключить, что ему был известен характер надежд, возлагавшихся на «царевичей-избавителей», и те традиционные формы, в которых эти надежды

---

135 С. В. Бахрушин. Московское восстание 1648 г.— Научные труды, т. II. М., 1954, стр. 79 и др.

136 М. Н. Тихомиров. Новгородское восстание 1650 г. «Исторические записки», т. 7, 1940, стр. 92.

137 Вероятно, прав Е. Шмурло, писавший о нем: «Комедиантом едва ли не самой низкой пробы был Тимошка Акундинов, взявший на себя роль «сына» царя Василия Ивановича Шуйского; это настоящий балаганный Петрушка с короной из фольги и волосами из кудели — базарное изделие топорной работы» (Е. Шмурло. Указ. соч., ч. 1, стр. 174).

бытовали. Вместе с тем необходимо подчеркнуть, что варьирование мотивов (причины гонения, обстоятельства пленения или функционально подобные им эпизоды, царский знак, само имя и титул царевича), с которыми мы встретились в истории Т. Акундинова, не фольклорного происхождения. Все эти варианты известны нам из документов, к которым причастен был сам самозванец, и они отражают его попытки придумать версию, наиболее выгодную для него в тех или иных условиях. Поэтому в Риме он рассказывает, что стал жертвой турок (татар), в Польше — запорожских казаков, на Украине — московских бояр, приговоривших его к смертной казни, а мать сославших в Сибирь и т. д. В ряде случаев Т. Акундинов даже не выдает себя за «истинного» царя, стремящегося вернуть себе московский престол, а принимает просто личину гонимого или обиженного царевича. И все же общая схема его рассказов остается неизменной — она построена по трафарету легенд об «избавителях».

Не совсем ясно, почему Т. Акундинов избрал имя малопопулярного в народе рода Шуйских. Нам не известны факты, которые позволили бы утверждать, что легенда с именем одного из Шуйских существовала и самозванец ею только воспользовался. Напрасно было бы, разумеется, предполагать, что Акундинов руководствовался тонким расчетом или знанием исторических закономерностей (например, что он мог сознательно рассчитать, что в процессе роста недовольства Романовыми могли сложиться условия для идеализации их предшественника на троне, что трех десятилетий достаточно для того, чтобы идеализация сформировалась, и т. д.); вероятнее всего, что он измыслил свою биографию по типу легенд «смутного времени», которые обычно были направлены против правящего царя и героями которых были царевичи из другого рода. В этом смысле прав В. А. Мошин, называющий Т. Акундинова «последним из серии самозванцев, выдвинутых на историческую сцену Смутного времени» [138].

Таким образом, если связь Лубы, Вергуненка и «молдавского Ивана Дмитриевича» с легендами первого десятилетия XVII в. выразилась в использовании имени сына легендарного царя Дмитрия, то связь Т. Акундинова с ними выявляется в более общем и формальном плане.

Т. Акундинову нельзя отказать в упорстве: на протяжении многих лет он пытался найти социальную опору и внешнеполитическую поддержку своему замыслу. Но успеха тем не менее не добился. Не добились его и другие самозванцы того времени, хотя пользовались другим именем и действовали способами весьма различными. Не свидетельствует ли это о том, что во

---

[138] В. А. Мошин. Указ. соч., стр. 496.

всех этих случаях сказались не столько субъективные, сколько исторические причины? Следование трафарету, созданному традицией «смутного времени», в условиях, когда антицарские (антиалексеевские) настроения еще не созрели,— главная причина провала самозванцев 40-х годов XVII в. Как показали уже материалы псковских расспросных речей 1650 г., в псковской посадской среде известной популярностью пользовалась не антицарская, а антибоярская избавительская легенда. Героем ее был сам Алексей Михайлович, идеализированный как юный царь, теснимый злокозненными боярами. Существование такой версии объяснения непонятных народу действий царя подтверждается и другими источниками. В сборнике документов, изданных Н. Новомбергским, содержатся четыре свидетельства, относящихся к десятилетию 1633—1643 гг. и связанных с делами по поводу слухов о том, что на Москве «царь подмененный» (т. е. Михаил Федорович), «царевич подмененный» (т. е. Алексей Михайлович) или «царя не стало» (в 1643 г., за два года до действительной смерти царя Михаила) [139].

Еще раньше, в 1629 г., велся розыск по делу астраханского стрельца Осипко, который утверждал, что митрополит Филарет — не отец царя Михаила, а некое подмененное лицо, нарочито присланное «из Литвы» (т. е. из Польши), где он содержался некоторое время заложником [140].

В 1648 г. почти одновременно вспыхнули восстания в Москве, Воронеже, Соли Вычегодской, Устюге Великом, Чердыне, Соли Камской, Козлове, Владимире, Курске, Рузе, Томске, Кромах и др. Объяснялось это, однако, не организационной связью восставших — ее, за редкими исключениями, не было, а одинаковым недовольством «посадским строением» правительства Б. А. Морозова. Для идеологии этих восстаний тоже характерны антибоярские настроения и надежды на вмешательство царя. Единой легенды, которая санкционировала бы действия восставших и объединяла бы их, подобно легенде о царе Дмитрии в годы восстания Болотникова, судя по сохранившимся и опубликованным документам, не существовало [141].

Со слухами подобного типа — о том, что царь подменен, царевич подменен или его хотят подменить или извести — мы уже встречались в годы, предшествующие формированию ле-

---

139 Н. Новомбергский. Указ. соч.. т. I, № 57, стр. 73—75; № 61, стр. 105—115; № 131, стр. 220; № 277, стр. 521—523.

140 С. А. Белокуров. Материалы для русской истории, М., 1882, стр. 248—255.

141 См.: М. Н. Тихомиров. Псковское восстание 1650 г.; С. В. Бахрушин. Указ. соч., стр. 46—91; С. Ф. Платонов. Московские волнения 1648 г. «Статьи по русской истории». СПб., 1903, стр. 77—93; А. Новицкий. Восстание в Курске в 1648 г. «Историк-марксист», 1934, т. 6 (40), стр. 24—36; Е. В. Чистякова. Воронеж в середине XVII в. и восстание 1648 г. Воронеж, 1953, и др.

генды о «царевиче Дмитрии». Мы будем встречаться с ними и на раннем этапе движения под руководством С. Т. Разина и в годы, предшествовавшие формированию избавительских легенд XVIII в. Очень важно при этом, кто выступает лицом страдательным — правящий царь или царевич — сын правящего царя (жертвы произвола бояр) или царевич из другого рода, не правящего, но понимаемого как «истинный» и «прямой» (жертва правящего царя). В первом случае мы вправе говорить об антибоярском истолковании деятельности царя и формировании антибоярской легенды, во втором случае — о формировании антицарской легенды. Как мы знаем, антибоярская легенда может предшествовать антицарской, но она всегда показатель относительной неразвитости политических представлений народа.

Таким образом, самозванцы 1640-х годов пытались воспользоваться схемой и мотивами потухающей легенды в условиях, когда антицарские настроения снова сменились некоторыми иллюзиями и новый подъем народного движения был связан с менее развитой антифеодальной идеологией, облеченной в антибоярскую формулу. Вспышка самозванчества в 1640-е годы произошла в условиях, когда почва для возникновения новой и вполне самостоятельной легенды еще не была подготовлена. Характерный перерыв в три десятилетия и затем целая серия самозванческих выступлений — такое сочетание обстоятельств свидетельствует о том, что эта вспышка была своеобразным отражением нового и постепенного нарастания антифеодальных настроений, однако отражением косвенным и осложненным. Именно поэтому при относительной одновременности выступлений самозванцев и народных волнений прямой связи между ними не было или установление такой связи не удавалось. Антицарская «избавительская» легенда не была вполне забыта, она существовала в своих остаточных формах, но уже не могла стать лозунгом и знаменем народных движений, развивавшихся теперь в иных условиях. Народная политическая мысль как бы вернулась к своему исходному пункту, и вызревание новых антифеодальных идей началось сначала. Старая легенда при этих обстоятельствах не могла пригодиться. Традиция существовала, но она была обречена на умирание. Новая легенда должна была заново созреть в новых условиях. Как и на первом этапе исторического существования легенд об «избавителях», это был путь долгий и сложный.

С. Т. РАЗИН И «ЦАРЕВИЧ АЛЕКСЕЙ АЛЕКСЕЕВИЧ»

Крестьянская война под руководством С. Т. Разина охватила многие районы России в 1669—1671 гг. Разинское движение отличалось от городских восстаний 40—60-х годов XVII в. (и тем более от народных движений начала века) значительно большей

социальной определенностью, ясной антифеодальной направленностью. Оно явилось новым этапом народной войны против феодального строя, было высшим проявлением борьбы народа с феодалами в XVII в.

В советской историографии проблемы, связанные с крестьянской войной 1669—1671 гг., подвергались многостороннему обсуждению [142]. Отражение разинского движения в русском фольклоре также изучалось неоднократно. Собран обширный материал и накоплено значительное количество весьма ценных наблюдений [143]. Поставим только один вопрос: бытовала ли среди участников разинского движения легенда о «возвращающемся царе (царевиче)-избавителе» в какой-либо из ее разновидностей и, если таковая обнаружится, то какую роль она играла в идеологии и движении разинцев?

Изучение документов, связанных с крестьянской войной 1669—1671 гг., приводит к выводу, что легенда такая существовала, однако играла она неизмеримо меньшую роль, чем в движении 1606—1607 гг., возглавленном И. И. Болотниковым.

Характерно, что в документах, связанных с движением Василия Уса 1666 г., непосредственно предшествовавшим разинскому, не отыскиваются следы бытования какой-либо избавительской легенды; вместе с тем известно, что оно отличалось

---

[142] Перечень важнейших трудов см.: «История СССР. Указатель литературы за 1917—1952 гг.», стр. 398—399; В. В. Мавродин. Советская историческая литература о крестьянских войнах в России XVII—XVIII вв. «Вопросы истории», 1961, № 5, стр. 24—47; В. И. Кириллов. Новейшая советская литература о крестьянских и городских движениях в России (XI—XVIII вв.). «Вопросы истории», 1965, № 3; И. В. Степанов. Крестьянская война в России в 1670—1671 гг. Восстание Степана Разина, т. I. Л., 1966. См. также: «Крестьянская война под предводительством Степана Разина. Сборник документов», т. I. Сост. Е. А. Швецова. Ред. А. В. Новосельский и В. И. Лебедев. М., 1954; т. II, ч. 1, М., 1957; т. II, ч. 2, М. 1959; т. III, М., 1962.

[143] Н. К. Пиксанов. Социально-политические судьбы песен о Степане Разине. «Художественный фольклор», т. I. М., 1926; А. Н. Лозанова. Народные легенды и предания о С. Разине. «Художественный фольклор», т. IV—V. М., 1929; М. Яковлев. Народное песнетворчество об атамане Ст. Разине, М., 1924; А. Н. Лозанова. Песни и сказания о Разине и Пугачеве. М.—Л., 1935; В. К. Соколова. Песни и предания о крестьянских восстаниях Разина и Пугачева. «Русское народное поэтическое творчество. Труды Института этнографии», новая серия, т. XX, 1953; В. П. Адрианова-Перетц и Б. Н. Путилов. Народное поэтическое творчество времени крестьянских и городских восстаний XVII в. «Русское народное поэтическое творчество, т. I. Очерки по истории русского народного поэтического творчества X — начала XVIII в.» М.—Л., 1953; Л. С. Шептаев. Ранние предания и легенды о Разине. «Славянский фольклор и историческая действительность». М., 1965; В. К. Соколова. Антифеодальные предания и песни славянских народов. Там же; Е. А. Александрова. Устная проза о Разине. «Ученые записки Даугавпилского гос. пед. ин-та», 1959, т. IV. Серия гуманитарных наук, вып. 3; Л. С. Шептаев. Песня о «сынке» Степана Разина. «Ученые записки ЛГПИ», т. 170, кафедра русской литературы, 1958, стр. 253—274; он же. Особенности социально-политической сатиры в песнях о Степане Разине. Там же, т. 215, стр. 119—140.

ясностью целей и действий восставших. В сообщении, современном событиям, говорилось: «А ездя они, воровские казаки, рубят помещиков и вотчинников, за которыми крестьяне, а черных-де людей — крестьян и боярских людей, и казаков, и иных чинов служилых людей — никого не рубят и не грабят»[144].

В первые месяцы разинского движения легенда, с которой мы будем иметь дело в дальнейшем, видимо, еще тоже не сформировалась. На казачьем круге в Паншином городке (март 1670 г.), сыгравшем значительную роль в развитии крестьянской войны, С. Т. Разин, судя по «Расспросным речам в Разрядном приказе попа Н. Иванова (Колесникова) о его пребывании у казаков С. Разина», «сказал всем вслух»: «Любо ль де им всем итти з Дону на Волгу, а с Волги итти в Русь против государевых неприятелей и изменников, чтоб им из Московского государства вывесть изменников бояр и думных людей и в городех воевод и приказных людей»[145]. В качестве одного из доказательств измены бояр и воевод в этой же речи С. Т. Разина фигурирует известие о смерти трех членов царской семьи: царицы Марии Ильиничны в 1669 г. и двух царевичей — Алексея и Симеона в 1670 г. Один из царевичей, Алексей Алексеевич, умер 16 лет и незадолго до этого был официально объявлен наследником престола[146]. «Когда-де то бывало,— спрашивал на круге С. Т. Разин,— что на Москве блаженные памяти великие государыни царицы и великие княгини Марии Ильиничны и государей благоверных царевичей, государя царевича и великого князя Алексея Алексеевича и государя царевича и великого князя Симеона Алексеевича, не стало вскоре»[147]. Ответ дается недвусмысленный — изменники-бояре изводят царскую семью. Заключение речи может показаться удивительным, если не учесть характерную логику «черных людей» феодального времени. Бояре изводят царскую семью, значит, царь хотел дать крестьянам и «служилым людишкам» свободу, а изменники этому препятствуют. Поэтому казаки должны начать борьбу с боярами, воеводами, думными и приказными людьми и освободить «черных людей».

Легенда формируется в месяцы, следовавшие за кругом в Паншином городке. В сентябре 1670 г. документы отмечают, что разинцы «крест велят целовать государю царевичу Алексею

---

[144] «Крестьянская война под предводительством Степана Разина», т. I, стр. 8.

[145] Там же, стр. 235.

[146] Еще раньше, в 1655—1656 гг., во время отлучек Алексея Михайловича из Москвы, связанных с военными действиями против Польши, царские грамоты подписывались одновременно двумя именами — царя и царевича (см.: Л. Б. Вейнберг. Грамоты царевича Алексея Алексеевича. В кн.: Л. Б. Вейнберг. Материалы по истории Воронежской и соседних губерний, вып. 3. Воронеж, 1885, стр. 131—152).

[147] «Крестьянская война под предводительством Степана Разина», т. I, стр. 235.

Алексеевичу»[148]. В другом документе того же времени сообщается: разинцы утверждают, что Алексей Алексеевич с ними, так же как опальный патриарх Никон. «И малоумные люди все то ставят в правду их воровскую затейку, и оттого... пущая беда и поколебание в людех»[149]. Видимо, в это время складывается и характерная триединая формула разинских грамот. Так, например, в «Отписке шацкого воеводы А. Остафьева в Разрядный приказ», написанной в октябре 1670 г., сообщалось о допросе, учиненном Ивашке Федорову, пришедшему из с. Петакова в Шацк. За Цной он побывал у разинцев. «А его-де отпустили и приказали ему молить бога за Нечая, царевича Алексея Алексеевича да за патриарха Никона, да за Стеньку Разина»[150].

По сообщению, опубликованному еще в 1850-х годах Н. И. Костомаровым, в войсках Разина шло два судна; одно было покрыто красным, другое — черным бархатом. На первом судне якобы плыл царевич Алексей Алексеевич, на втором — Никон[151]. И тот и другой содержались в тайне. Документы сохранили обещание разинцев показать народу царевича после взятия Нижнего Новгорода. В расспросных речах попа И. Алексеева на Лисенском перевозе 13 и 26 октября 1670 г. сообщалось: «И говорили при нем казаки, что у них идет силы козаков много, и как-де Нижний возьмет и в то число увидят царевича все крестьяне»[152].

Легенда о царевиче Алексее Алексеевиче пользовалась, видимо, значительной популярностью. В нее верили горячо и готовы были умереть, утверждая ее истинность. Так, в далеком от района действий С. Т. Разина Смоленске один из его «агитаторов» уверял народ, что видел царевича собственными глазами и даже разговаривал с ним. Он не отказался от своих слов даже на виселице[153].

Московское правительство не только преследовало распространителей легенды и расправлялось с ними, оно рассылало грамоты, в которых призывало не присоединяться к разинцам и не верить рассказам о царевиче и патриархе. В том же октябре 1670 г. в грамоте приказа Казанского дворца всем крестьянам и служилым людям объявлялось, что «Степан Разин лжет и за-

---

[148] Там же, т. II, ч. 1, стр. 75

[149] Там же, стр. 101. См. также: «Хронограф. Латухинская Степенная книга».— «Ежемесячные сочинения и известия об ученых делах». СПб., 1763, ноябрь, стр. 416—417.

[150] «Крестьянская война под предводительством Степана Разина», т. II, ч. 1, стр. 145, также стр. 109; т. II, ч. 2, стр. 168, 186 и др.

[151] Н. И. Костомаров. Бунт Стеньки Разина.— Собрание сочинений, кн. 1. СПб., 1903, стр. 468. Это сообщение заимствовано Н. И. Костомаровым из непереведенного еще тогда в России «Посольства Кунраада фан Кленка» Б. Копэта (СПб., 1900, стр. 453—454).

[152] «Крестьянская война под предводительством Степана Разина», т. II, ч. 1, стр. 149.

[153] Н. И. Костомаров. Бунт Стеньки Разина, стр. 468.

тевает на соблазн незнающим людям», которые примыкают к нему «поневоле». Здесь же напоминалось: царевич умер в Москве в царских хоромах при царе 17 января 1670 г. и был погребен в Москве в церкви архистратига Михаила «при всем народе Московского государства» и, добавляет грамота, «во всех окрестных государствах про то ведают тоже». Грамота сообщает, что царь указал присылать в Москву «из города и из места человека по два и по три лутчих и середних добрых и разумных людей, не опасаясь ничего»[154]. Видимо, представителям «городов и мест» должны были показать могилу царевича Алексея. Предполагалось, что этот акт и заверения москвичей прекратят распространение легенды[155].

Обеспокоило правительство и известие о том, что разинцы пользуются именем опального Никона. Этот слух, судя по всему, циркулировал тоже достаточно широко. В Москву поступали одна за другой отписки, расспросные речи и т. п., в которых повторялся этот слух. Так, например, в «Расспросных речах в Тамбовской приказной избе стрельцов Григория Свешникова с товарищи о взятии Разиным Царицына», датированных августом 1670 г., говорилось: «Да они же, де, Гришка с товарыщи, будучи на Царицыне, слышали от воровских казаков многожды, что-де они, воровские казаки, меж собою говорят и похваляют бывшего Никона патриарха, что-де он, Никон, будет на Москве патриархом по-прежнему, так-де и все будет смирно. А пришод-де он, вор Стенька, к Москве, и бояр и всяких начальных людей побьет и его-де, Никона, возьмут и посадят на Москве на потриаршество по-прежнему»[156].

Никон был допрошен, и правительство убедилось в ложности слухов. С. Т. Разин, действительно, пытался снеситься с бывшим патриархом, но Никон отказался от всяких переговоров[157].

В правительственных грамотах 1670—1671 гг., включая «Сказку, объявленную С. и Ф. Разиным перед казнью», Разин среди прочего обвинялся в рассылке «прелестных писем», в которых утверждал, что Алексей Алексеевич жив и разинцы действуют в его интересах, и, наконец, в злоупотреблении именем бывшего патриарха, по-прежнему находящегося «на Белоозере в Ферапонтове монастыре»[158].

Итак, из сохранившихся документов, большинство которых мы здесь упомянули или процитировали, несмотря на неясность

---

[154] «Крестьянская война под предводительством Степана Разина», т. II, ч. 1, стр. 203—204.

[155] См. о том же в грамоте в Новгород (там же, стр. 341—342) и др.

[156] Там же, стр. 31; ср.: «Хронограф. Латухинская Степенная книга», стр. 417.

[157] «Дело о патриархе Никоне». СПб., 1897, стр. 345, 356, 369, 447 и др. См. также: «Крестьянская война под предводительством Степана Разина» т. III, стр. 355—357 и 358—359.

[158] Там же, т. III, стр. 86.

многих деталей и обстоятельств, все же вырисовываются важнейшие черты легенды, основные этапы процесса ее формирования и роль ее в крестьянской войне 1669—1671 гг.[159]

С одной стороны, мы можем констатировать наличие основных мотивов, формирующих обычный сюжет типа «царевич-избавитель»: бояре думали извести царевича — наследника престола (B_2), царевичу удалось избежать расправы (C), он до времени скрывается (D), но скоро явится народу, который сражается за него (G_2). С другой стороны, есть и некоторые специфические особенности: на первом этапе царевич не противопоставляется правящему царю и стремление облегчить положение народа приписывается всей царской семье, на которую покушаются изменники-бояре. В отличие от других до сих пор анализируемых легенд, за исключением легенды о царе Дмитрии в период восстания И. И. Болотникова, здесь характерно напряженное ожидание царевича-«избавителя» и даже назначен срок, когда он явится народу,— после взятия Нижнего Новгорода. Так же как в 1606—1607 г., восставшие в различных районах Московского государства приводят население к крестному целованию «избавителя». Однако роль легенды в движении С. Т. Разина была значительно меньшей, чем в движении И. И. Болотникова.

Характерно, что крестьянская война 1669—1671 гг. вспыхивает раньше, чем легенда сформировалась. Если в 1606 г. восставшие собирались воедино именем «царя Дмитрия», спасшегося, как они верили, в дни боярского заговора, то казаки, стрельцы и крестьяне стекаются в 1669 г. под знамена С. Т. Разина, при-

[159] В уже упомянутой нами статье Л. С. Шептаева «Ранние предания и легенды о Разине» предпринята интересная попытка выделить предания и легенды о Разине, существовавшие уже в годы крестьянской войны. К сожалению, при этом не дифференцированы предания и легенды, существование которых в 1669—1671 гг. подтверждается документами (например, по нумерации Л. С. Шептаева № 1 — «Разин не боится ни пуль, ни ядер», № 6 — «Сказ о Разине и Никоне», № 7 — «Разин и царевич Алексей» и № 9 — «Разин и персиянка»); предания и легенды, имеющие относительно исторические основания, время возникновения которых не поддается установлению (№ 5 — «Разин и царь», № 4 — «Разин бросает двадцатипудовые камни со струга», № 10 — «Разинская шуба и воевода», № 12 — «Разин наказывает жестокого воеводу»); предания и легенды, которые по сумме признаков датируются предположительно (№ 3 — «Разин убивает Урака из незаряженного ружья») и др. Аргументация в ряде случаев (№ 2, 8, 13, 14, 15, 18, 19) кажется нам неубедительной. Для нашей темы интересно выделение Л. С. Шептаевым «Сказа о Разине и Никоне» и легендарного рассказа «Разин и царевич Алексей». Правда, остается неясным, связаны ли между собой эти два «рассказа», которые автор относит, по-видимому, к двум разным жанрам, и какую роль они играли в истории разинского движения. Л. С. Шептаев странным образом считает, что разнохарактерные предания и легенды, которые он выделяет как ранние, возникли на почве «преданий и рассказов о колдунах, кудесниках, чародействе и знахарстве» (там же, стр. 90). С другой стороны, социально-утопическими в равной степени объявляются все предания и легенды о Разине («Разинские сказания также социально-утопичны, как и волшебная сказка, но мир здесь активен» (?) — там же, стр. 95).

влеченные его славой победоносного казацкого атамана и антибоярскими лозунгами, которые он выдвинул. Разинское движение начинается как движение за царя и против бояр. Однако дальнейшее развитие событий показало Разину и его сподвижникам, что Алексей Михайлович вовсе не хочет их защиты от бояр. Он действует с боярами заодно, как боярский царь. И если в первые месяцы существования легенды Разин еще утверждает, что царевич идет с ним по указу царя[160], то начавшееся вскоре после этого целование креста царевичу при живом царе означало открытые антицарские действия. На этой почве и складывается триединая формула крестьянской войны 1669—1671 гг.: против бояр, воевод, думных и приказных — за царевича, Никона и Степана Разина. Она говорит, с одной стороны, о популярности Разина, о значительности его как вождя крестьянской войны, высоко поднявшегося над другими атаманами его войск, и, с другой стороны, о том, что крестьянская война нуждалась в традиционной политической и религиозной санкции.

Документы не отразили намерений Разина относительно московского престола. Нам не известно, в какой роли должен был бы выступать «царевич Алексей Алексеевич», если бы разинцы взяли Москву: сменить «отца» или освободить его от боярского засилия. Несомненно только, что «царевич Алексей Алексеевич» не руководил восстанием, а только узаконивал его своим присутствием; но даже эту функцию он делил со столь же символическим «патриархом Никоном».

До сих пор не удалось выяснить, был ли на красном судне вообще кто-то, кого разинцы называли «царевичем», был ли это молодой князь Андрей Черкасский, захваченный разинцами[161], или Максим Осипов — один из разинских атаманов, действовавших под Алатырем, как это предполагал С. М. Соловьев[162]; сам объявил себя этот своеобразный самозванец «царевичем Алексеем Алексеевичем» или он просто содержался Разиным за такового; непонятно, почему Разин содержал его втайне. Что же касается Никона, то можно наверняка утверждать, что и черное судно, и его пассажир были инсценировкой, придуманной С. Т. Разиным, хорошо знавшим психологию своих современников. Не была ли и легенда об Алексее Алексеевиче такой же выдумкой С. Т. Разина? По-видимому, нет. Ее сюжетная схема, исторические условия и процесс возникновения, широкое распространение

---

160 «Крестьянская война под предводительством Степана Разина», т. II, ч 1, стр. 341, 412 и др.

161 Там же, т. III, стр. 419. Князь А. Черкасский — сын кабардинского мурзы Камбулата Черкасского — попал в Астрахани к разинцам; они его крестили и обучали грамоте. См. о нем в письме Алексея Михайловича к боярам в связи с допросом Разина (там же, стр. 81).

162 См. С. М. Соловьев. История России с древнейших времен, кн. VI, т. II, стр. 310.

устным путем и при помощи «прелестных писем» Разина и актов крестоцелования — все это не позволяет сомневаться в ее естественности и подлинности. Кроме того, документы, современные крестьянской войне 1669—1671 гг., но не имеющие к ней прямого отношения, сохранили свидетельство бытования легенды и ее использования еще одним самозванцем, не связанным с разинцами.

Осенью 1671 г., уже после казни С. Т. Разина в Москве и, вероятно, после казни А. Черкасского, в Торопце был схвачен человек, выдававший себя за царевича Алексея Алексеевича и направлявшийся в Москву. Он оказался Иваном Алексеевичем Клеопиным, человеком, не помнившим родства и усыновленным новгородским дворянином А. К. Клеопиным, который по какой-то причине называл его царевичем. Иван Клеопин намеревался по примеру Лжедмитрия I искать заступничества в Польше. Допрошенные по делу Клеопина утверждали, что Ивашка «умоврежен». Тем не менее Клеопина пытали и, видимо, стремились выведать у него, с кем он связан. Однако и «с пытки» он утверждал, что «царевичем стал называться сам собою». Умалишенный был повешен [163]. Нет сомнения в том, что Иван Клеопин не выдумал «царевича», а так же, как и разинцы, воспользовался популярной легендой.

Косвенным подтверждением закономерности возникновения легенды о царевиче Алексее Алексеевиче может служить и факт существования параллельной и очень сходной легенды о брате Алексея Алексеевича — Симеоне Алексеевиче, умершем с ним в один год и тоже упомянутом Разиным в речи на казачьем кругу в Паншином городке. Легенда о царевиче Симеоне Алексеевиче имела еще меньше исторических оснований, чем легенда о царевиче Алексее Алексеевиче, так как Симеону, если бы он действительно остался жив, в год появления самозванца было бы всего семь лет и он не считался наследником.

Лжесимеон появился в Запорожье в октябре-ноябре 1673 г., т. е. через два года после казни Разина, когда московское правительство еще продолжало борьбу с отдельными отрядами разинцев, не складывавшими оружие. О его появлении сообщил в Посольский приказ гетман Самойлович. В ответной грамоте Самойловичу из Москвы разъяснялись действительные обстоятельства смерти и погребения царевича в 1670 г. Здесь же утверждалось, что Лжесимеон был уже у Разина и объявил себя царевичем «по его, Стенькиному наученью» [164]. На чем основано это утверждение — неизвестно. В сохранившихся документах, связан-

---

[163] С. М. Соловьев. Самозванец Ивашка Клеопин. «Архив исторических и практических сведений, относящихся до России, издаваемый Н. Калачевым», кн. 1, отд. 5, стр. 1—2. См. также: С. М. Соловьев. История России с древнейших времен, кн. III, стр. 133—134.

[164] «Крестьянская война под предводительством Степана Разина», т. III, стр. 326.

ных с восстанием Разина, «царевич Симеон» в такой роли не упоминается.

Из Москвы в Запорожье были посланы стрелецкий сотник Чадуев и подьячий Щеголев с требованием немедленно выдать самозванца. Однако переговоры затянулись и московские послы смогли выполнить свое поручение, только использовав противоречия между различными группами украинской казачьей старшины [165]. В сентябре 1674 г. самозванец, оказавшийся Семеном Ивановичем Воробьевым, подданным Вишневецкого, был привезен в Москву и вскоре казнен. Допрос подтвердил его связь с разинцами, особенно с атаманом Миюсским, игравшим значительную роль на заключительном этапе крестьянской войны. Вероятно, Миюсский хотел после смерти С. Т. Разина и Лжеалексея повторить испытанный прием и обзавестись своим «царевичем».

С. И. Воробьев изображал себя и царя Алексея жертвами заговора бояр. Он рассказывал о якобы случившемся столкновении с дедом, боярином Ильей Милославским [166], о своей клятве перевести бояр [167] и тайном приказе царицы «окормить» (т. е. отравить) его. Стряпчий, которому это было поручено, «окормил вместо него певчего... царевича берег втайне три дня, нанял двух нищих старцев, одного без руки, другого кривого, дал им сто золотых червонных, и эти старцы вывезли его из города на малой тележке под рогожею и отдали посадскому мужику, а мужик довез его до Архангельской пристани» [168]. Затем в рассказе Лжесимеона следуют традиционные долгие скитания. На Дону он был у Разина, участвовал в его походе «на море», но не объявлялся, был кашеваром под именем Матюшки. Открылся он один только раз самому Разину незадолго перед арестом последнего. После казни Разина он якобы писал царю письмо, но бояре «не допустили». В доказательство своего царственного происхождения Воробьев не только клялся на исповеди, но и говорил о царских знаках на своем теле [169]. Один из сторонников самозванца описывал их так: «Я при нем жил многое время и ведал на плечах природные знаки красные: царский венец, двоеглавый орел, месяц с звездою» [170].

Это подтверждал сам Миюсский: «Подлинно на теле у царевича знаки видением царского венца есть» [171]. При осмотре, который учинил ему гетман Серко со священником и одиннадцатью куренными атаманами, на груди царевича нашли «восемь пятен

---

[165] Подробнее см.: С. М. Соловьев. История России с древнейших времен, кн. VI, т. 12, стр. 458—473.

[166] Там же, стр. 459.

[167] Там же, стр. 462.

[168] Там же, стр. 462. По другой версии он был сослан на Соловки, а оттуда бежал к Разину (там же, стр. 458).

[169] Там же, стр. 462—463.

[170] Там же, стр. 459.

[171] Там же, стр. 458.

белых, точно пальцем ткнуты, да на правом плече точно лишай — широко и бело» [172]. Настойчивость и длительность хлопот московских послов, чрезвычайные меры, принятые для охраны «царевича» в пути и при въезде в Москву, поручение допроса самому Артамону Матвееву в присутствии боярской думы, быстрота следствия и казни — все это свидетельствует о том, с какой серьезностью отнеслось московское правительство к делу Лжесимеона [173].

Рассказ «царевича Симеона» запорожцам показывает, что либо в то время бытовала весьма устойчивая легенда, которую знал Воробьев, либо рассказ был скомпонован им по типу и подобию какой-то другой легенды.

Из дошедших до нас документов следует, что разинцы называли своего «царевича Алексея Алексеевича» Нечаем. Что это значит — не вполне ясно. С. М. Соловьев, по-видимому, считал, что Нечай — это какое-то лицо, руководившее вместе с Разиным восстанием [174]. Вероятно, правильнее современное прочтение. Так, например, в «Расспросных речах на Лисенском перевозе» после сообщения, которое мы уже цитировали, «и как-де Нижний возмут и в то число увидят царевича все крестьяне», читается: «А то-де и у нас ясак [175] «нечай», что вы не чаете царевича и вы-де чайте!» [176]. По свидетельству европейской хроники «Театрум Еуропеум» В.-И. Гейгера, «Нечай» («Notschai») был боевым кличем восставших [177]. Следовательно, симво-

---

[172] Там же, стр. 464.

[173] См.: «Запись о привозе в Москву самозванца И. Воробьева (царевич Симеон)» в книгах: «Крестьянская война под предводительством Степана Разина», т. III, стр. 336—339; С. М. Соловьев. История России с древнейших времен, кн. VI, т. 12, стр. 472—473.

[174] Ср.: С. М. Соловьев. История России с древнейших времен, кн. VI, т. 11, стр. 309; «В прелестных письмах говорилось, что казаки идут против изменников-бояр и с ними идут Нечай — царевич, Алексей Алексеевич (недавно умерший) и патриарх Никон, изгнанный боярами».

[175] Т. е. клич, сигнал, лозунг (ср.: В. И. Даль. Толковый словарь живого великорусского языка, т. IV, М., 1955, стр. 680).

[176] «Крестьянская война под предводительством Степана Разина», т. II, ч. 1, стр. 149.

[177] W. J. Geiger. Der historisch-forgeführten Vriedens- und Kriegsbeschreibung vierdter oder das Theatri Europaei zehender Theil. Franckfurt am Mayn, 1677. В. И. Гейгер следующим образом объясняет происхождение боевого клича разинцев: «Ihr Kriegswort ward ins gemein «Notschai» das ist «schnell», «unvermuthet», damit anzuzeigen, das der Fürst Alexius Alexeevitz ihnen unverhofft als vom Himmel wäre zugesendet worden» (Fernare Forsetz, стр. 520), т. е. «Их боевым кличем был обычно «нечай», что значит «быстро», «неожиданно»; это означало, что князь Алексей Алексеевич был как бы неожиданно ниспослан им небесами». Ср.: С. М. Соловьев. История России с древнейших времен, кн. VI, т. 11, стр. 310; Л. С. Шептаев. Ранние предания и легенды о Разине, стр. 83—84. Л. С. Шептаев обращает также внимание на свидетельство Б. Копэта, автора «Посольства Кунраада фан Кленка к царям Алексею Михайловичу и Федору Алексеевичу», который при-

лический царевич назывался разинцами символическим прозвищем, означающим «неожиданный» или «пришедший скорее, чем ждали» [178].

Характерно, что в годы новой народной антифеодальной войны ее участники оказываются активными носителями и распространителями легенды, в то время как самозванцы и самозванчество отступают на задний план. Все это очень похоже на знакомое соотношение легенды, самозванцев и народного движения в период восстания И. И. Болотникова и, видимо, свидетельствует о существовании специфических исторических закономерностей, определяющих возникновение легенд, их развитие, степень распространенности, политическую значительность и соотношение с самозванчеством.

* * *

В годы, непосредственно следовавшие за второй крестьянской войной XVII в. (точнее после казни Лжесимеона в 1674 г.) и до начала XVIII в. слухи о «царевичах» как будто затихают. Установить причины этого трудно, и доискиваться их специально мы не будем, так как наша цель состоит в объяснении причин появления легенд, а не их отсутствия. Выскажем только некоторые самые общие соображения в надежде на то, что историки объяснят это явление более обстоятельно. Вероятно, основную роль сыграло поражение в открытой политической борьбе, которую пережили народные массы в 1648—1650 и особенно в 1669—1671 гг. [179] Именно в 60—80-е годы XVII в. возникает раскол — новая в русской истории форма массового антифеодального движения, очень сложная по своему социальному характеру и, как известно, не способствовавшая прояснению классового самосознания крестьянства. Раскол доводил ожидание «избавителя» до степени религиозного экстаза. Ощущение кризиса феодальной системы, крушение надежд на избавление от феодального гнета при помощи политических средств, порожденных самим же феодализмом, приобретают характер ожидания эсхатологического катаклизма, который произойдет по воле божества и одним страшным ударом уничтожит все зло — «войско антихристово», чтобы затем установить на земле «тысячелетнее царство» справедливости. Если разинцы прошли путь от защиты царя от бояр до крестного целования «истинному» царевичу Алексею, то раскольники объявляют царя Алексея Михайловича, а вслед за ним и

сутствовал при казни С. Т. Разина и «молодого человека, которого Стенька Разин выдавал за старшего царевича — Нечая» (стр. 446).

[178] Близок к такому толкованию и Л. С. Шептаев (там же, стр. 84).

[179] О народных движениях 80-х годов XVII в. см.: Л. В. Черепнин. Классовая борьба в 1682 г. на юге Московского государства. «Исторические записки», т. 4, 1938, стр. 41—75.

Петра I, воплощенным антихристом, т. е. не только отказывают царям в «природной», т. е. политической истинности, но и признают их вероотступниками. Царская власть лишалась тем самым важнейшего для средневекового сознания качества — божественного избранничества. Это должно было как будто означать ликвидацию возможности идеализации царской власти, санкцию любой борьбы с ней. Однако в действительности это было не так. Старообрядцы объявляли правящего царя антихристом, но не исключали возможность появления истинного, праведного в религиозном смысле монарха. Резкие формы столкновения с государством, возглавлявшимся Алексеем Михайловичем, не помешали старообрядцам создать легенду о его раскаянии и прощении им старообрядцев перед смертью [180]. После смерти Алексея Михайловича Аввакум обращается к Федору Алексеевичу с увещевательным письмом. Попытка Софьи использовать в политической борьбе стрельцов-старообрядцев внушала новые иллюзии, которые были преодолены по мере выяснения политических намерений Петра I. И, наконец, старообрядчество ослабляет традицию легенд о царях (царевичах)-«избавителях», оно придает народным чаяниям религиозно-мессианские формы, столь характерные и для различных разновидностей сектантства, корни которого также ведут нас во вторую половину XVII в. [181]

Религиозно-мессианские (хилиастические) легенды — большая и весьма своеобразная область, она должна быть подвергнута специальному исследованию. Здесь мы касаться ее не будем. Приведем только некоторые примеры переплетения их с легендами об «избавителях» в формах, характерных для второй половины XVII в.

Для настроений 1680—1690 гг. весьма характерна религиозно-политическая легенда, получившая распространение на Хопре и Медведице — верхних притоках Дона, т. е. в новых местах поселения беглых, которые находились в очень неустойчивых отношениях с низовой казацкой «старшиной».

В книге «Раскол на Дону в конце XVII в.» В. Г. Дружинин отмечает, что особенно много старообрядцев бежало сюда после собора 1681 г., повелевшего искать раскольников. Здесь, преимущественно среди медведицких старообрядцев, распространяется учение, созданное Кузьмой Ларионовым Косым. Кроме обычных эсхатологических мотивов, оно содержало истолкование двена-

---

[180] См.: К. В. Чистов. Некоторые моменты истории Карелии в русских исторических песнях. «Труды Карельского филиала АН СССР, вып. X. Вопросы истории Карелии». Петрозаводск, 1958, стр. 67—87.

[181] См.: А. И. Клибанов. История религиозного сектантства в России. 60-е годы XIX в.— 1917 г. М., 1965, стр. 35—56. Свод сведений о хилиастических учениях в Западной Европе в средние века см.: B. Töpfer. Das kommende Reich des Friedens. Zur Entwicklung chiliastischer Zukunftshoffnungen im Hochmitteialter. Berlin, 1964.

дцатой главы пророчества Даниила: придет царь Михаил, он истребит всех неверных [182]. Одновременно в станице Чирской появляются «неведома какой человек, слепой, ростом середний» и с ним еще двое. Они показывают здесь грамоту, с которой царь Иван Алексеевич якобы обратился к атаману Ивану Семенову и всему войску о том, что «бояре не почитают его достодолжно». Царь взывает о помощи и зовет казаков на Москву. Грамота была отправлена «на низ» и попутно читалась по городкам. Казаки уже собрались было в поход, но атаман Фрол Минаев стал решительно отказываться и уговорил круг послать казаков «Москву проведать». Розыск показал, что чернец получил грамоту от Кузьмы Косого и Костки-стрельца, а они в свою очередь — от тяглеца Басманной слободы Васьки Симонова [183].

В 1685—1686 гг. в ответ на московские грамоты, в которых предписывалось «переимать и разогнать» раскольников, а «пущих из них прислать в Москву», настаивалось на том, чтобы при дележе царского жалования раскольникам отказывали в доле, казачий круг обсуждает, по каким книгам молиться и молиться ли за царя [184]. Одновременно здесь продолжает распространяться учение Кузьмы Косого. Кроме толкования пророчества Даниила, теперь деятельно обсуждается еще одиннадцатая глава третьей книги Ездры, в которой предсказывалось, что перед концом света от восьми царей родятся два царя. Этих двух царей отождествляют с Иваном и Петром, царствовавшими совместно с 1682 по 1696 г.

В 1683 г. в Черкасск стали поступать сведения о том, что «в горах» собираются казаки из разных, главным образом верховых, станиц с «воровскими» намерениями. В. Г. Дружинин следующим образом передает изученные им документы: «Оказалось, что проповедь Кузьмы Косого достигла цели: убедив легковерных казаков в том, что у него в горах находится царь Михаил, имеющий вместе с верными очистить вселенную от неверных, Кузьма стал собирать их в горах на Медведице и возбуждать это скопище, будто по приказанию Христа, даннному этому царю Михаилу, идти очищать землю» [185].

---

[182] В. Г. Дружинин. Раскол на Дону в конце XVII в. СПб., 1889, стр. 96—97.

[183] Там же, стр. 114—119; С. М. Соловьев. История России с древнейших времен, кн. VII, т. 13, стр. 300.

[184] Отказ от моления за царя был равносилен признанию его антихристом.

[185] В. Г. Дружинин. Указ. соч., стр. 148. По сведениям различных источников Кузьма Косой называл себя «папой», а иногда и самим царем Михаилом (там же, стр. 149, см. также: «Акты, относящиеся к истории донских казаков и к расколу на Дону».— «Дополнения к Актам историческим», т. XII, СПб., 1875, стб. 122—282). В 1700 г. возникло известное дело Григория Талицкого, обличавшего Петра как антихриста. Г. Талицкий тоже призывал «взыскать князя Михаила, от которого будет народу добро» (см.: С. М. Соловьев. История России с древнейших времен, кн. VIII, т. 15, стр. 101).

После столкновений со сторонниками Минаева Кузьма Косой в сентябре 1683 г. был привезен в Москву, где вскоре умер (очевидно, под пыткой). Однако Дон еще долго волновался, и в 1688—1689 гг. здесь вспыхивает своеобразное казачье-старообрядческое восстание, возглавленное Киреем Матвеевым и Самойлой Лаврентьевым. После поражения часть восставших ушла во главе с Левкой Маныцким на Куму, где они продержались до 1692 г.[186]

Таким образом, легенда, распространявшаяся в это время на Дону, представляет собой довольно сложное переплетение традиционных легендарно-избавительских и религиозно-мессианских мотивов. Осмысление библейского пророчества в духе обычных легенд об «избавителях» заставляет поселить неведомого «царя Михаила» в медведицких горах. Врагами оказываются на этот раз не бояре и воеводы, а «никониане» — отступники от старообрядчества, в том числе и московское правительство и московская церковь.

ПЕТР I — «ПОДМЕНЕННЫЙ ЦАРЬ» И ЛЕГЕНДА О ЦАРЕВИЧЕ АЛЕКСЕЕ ПЕТРОВИЧЕ-«ИЗБАВИТЕЛЕ»

Меньшая активность бытования легенд о «возвращающихся царях (царевичах)-избавителях» в последние два десятилетия XVII в., кроме других причин, возможно, объясняется непрерывной сменой на троне молодых царей, на которых каждый раз возлагались какие-то новые, смутные надежды. После смерти Алексея Михайловича в 1676 г. царем стал 14-летний Федор Алексеевич. Через шесть лет, после смерти Федора, на трон был возведен 10-летний Петр. Вскоре после этого было объявлено двоецарствие Петра и Ивана, которому в это время было 16 лет, при фактической правительнице Софье. В 1689 г. Софья была отставлена от правления и править стали Нарышкины. Только с 1696 г., после смерти Ивана, Петр становится самодержцем. Все это не могло не способствовать развитию антибоярских и антидворянских настроений и в то же время препятствовало осознанию очередного царя как боярского и дворянского правителя, не давало вызреть новой легенде о царе-«избавителе». Только в самом конце XVII — начале XVIII в. возникают две легенды, связанные с именем и деятельностью Петра, и параллельно с ними специфическая антипетровская легенда о царевиче Алексее.

Обе легенды о Петре (о «подмененном царе» и о «Петре-антихристе») формируются примерно в одно и то же время [187]. Их почва — разочарование в деятельности молодого Петра.

---

[186] В. Г. Дружинин. Указ. соч., стр. 184.

[187] О легенде о Петре-антихристе см.: А. Н. Пыпин. Петр Великий в народном предании. «Вестник Европы», 1897, VIII, стр. 672—690; П. И. Мельников. Исторические очерки поповщины, ч. I. М., 1864, стр. 70 сл., Г. Еси-

Крепостные, посадские люди и стрельцы ждали от молодого царя освобождения от крепости и других форм феодального гнета. Вместо этого последовали нескончаемые войны, рекрутские наборы, умножение повинностей и обложений. Задуманные Петром преобразования требовали колоссального напряжения всего государства. Как бы значительны и прогрессивны ни были его конечные цели, Петр оставался крепостником. Если он мог заставить раскошелиться купцов, поприжать помещиков и даже духовенство, то основная тяжесть ложилась на плечи крепостных мужиков. Они были и солдатами, и кормильцами армии, и строителями Петербурга, флота, мануфактур и «канавушек», их приписывали к государственным заводам и отдавали мануфактурщикам, из них беспощаднее, чем когда бы то ни было прежде, выколачивали повинности, с них спрашивали непонятные вины, вроде налога на бороду, платы за свадьбу или двойного обложения за право молиться по-старому. В первые же годы самостоятельного царствования Петр с неслыханной жестокостью подавил заговор Соковнина и Цыклера и особенно стрелецкое восстание 1698 г. Учрежденный им Преображенский приказ во главе с Ф. Ю. Ромодановским самым решительным образом пресекал любые проявления неудовольствия, свирепо карал за каждое неосторожное слово. Н. Б. Голикова, опираясь на огромный документальный материал, ясно показала классовый характер деятельности Преображенского приказа [188]. Несмотря на то, что крестьянские дела поступали в приказ только в самых исключительных случаях, они составляли около половины преображенских «розысков» и решались особенно сурово.

Образ Петра в русском фольклоре весьма противоречив. С одной стороны, Петр рисуется великим полководцем и царем, лишенным сословных предрассудков. Он борется, как равный, с драгунами, делит с мужиками и солдатами их пищу и ночлег у костра, учит мужиков делать лапти, заставляет бояр трудиться вместе со всеми, благодарит разбойника Сидорку за порядок на реке Вороне и даже будто бы высказывает одобрение деятельности Степана Разина [189]. С другой стороны, народная традиция объ-

---

п о в. Раскольничьи дела XVIII столетия, извлеченные из дел Преображенского приказа и Тайной розыскных дел канцелярии. СПб., 1863, стр. 3—84; А. С. П а в л о в. Происхождение раскольничьего учения об антихристе. «Православный собеседник», 1858, май и др. Ср. также книгу С. Яворского «Знамение пришествия антихриста и кончина века» (СПб., 1703), написанную в опровержение слуха о том, что Петр I — «антихрист».

[188] Н. Б. Г о л и к о в а. Политические процессы при Петре I по материалам Преображенского приказа. Изд. МГУ, 1957.

[189] Ср. также песню «Добрый молодец и Петр I», впервые опубликованную в книге: «Песни, собранные П. Н. Рыбниковым», т. I. М., 1909, стр. 300—302. Ср.: «Народные исторические песни». Вступ. статья, подготовка текста и прим. Б. Н. Путилова. «Библиотека поэта». Большая серия. М.— Л., 1962, стр. 208—210. Любопытна в этом отношении и песня о Разине, записанная В. Г. Богоразом на Колыме, в которой в роли «сынка» Разина выступает

являла Петра не «природным», а подмененным царем, хранила рассказ о его намерении извести царевича Алексея, осуждала его расправу с царицей Евдокией и его отношения с Мартой Скавронской — будущей Екатериной I, противопоставила ему легенду об «истинном» царевиче Алексее и даже объявила его антихристом.

Опубликовано множество документов, показывающих, насколько настойчиво Преображенский приказ боролся с народной молвой, слухами, преданиями, песнями, в которых выражалась отрицательная оценка действий петровского правительства [190]. При Петре было опубликовано запрещение распространять лубочные картины без разрешения Изуграфской палаты и т. д.

Это видимое противоречие обычно ликвидируется односторонним истолкованием материала. Так, например, Е. Шмурло стремился доказать, что народ совершенно не понял деятельности Петра и решительно осудил ее, не зная собственной пользы [191]. В фольклористике последних десятилетий принято, в противоположность этому, считать все произведения, в которых Петр рисуется с положительной стороны, народными и прогрессивными, а все иные — ненародными и реакционными либо, в лучшем случае, объяснять противоречия между первой и второй группами историческими противоречиями народного сознания [192]. И то и другое связано с идеализацией личности Петра и его реформ.

Несомненно, что действия любого исторического лица не могут быть объявлены просто положительными или просто отрицательными. Это в полной мере относится и к Петру. Реформы его были направлены на укрепление и возвеличение не отвлеченной, а феодально-крепостнической России. Он был не только патриотом,

---

Петр I (см.: Я. Р. Кошелев. Вопросы русского фольклора Сибири. Дооктябрьский период. Томск, 1963, стр. 38).

[190] Сводку их см.: М. Я. Мельц. Исторические песни и предания начала XVIII в. «Русское народное поэтическое творчество», т. I. М.— Л., 1953, стр. 486—488.

[191] Е. Шмурло. Петр Великий в оценке современников и потомства, вып. I (XVIII век). СПб., 1912.

[192] См., например: В. М. Былов. Русские исторические песни, сказки и предания Петровской эпохи. Автореферат канд. дисс. М., 1952; он же. «Деяния Петра Великого» И. И. Голикова как материал для изучения фольклора XVIII в. «Русский фольклор», вып. IV. М.— Л., 1959; он же. Русские исторические песни, сказки и предания Петровской эпохи. Канд. дисс. М., 1952 (хранится в ОР ГПБЛ). О преданиях и легендах, связанных с Петром, здесь заявлено очень решительно: «Знакомясь с этими сказаниями и легендами, следует прежде всего заметить, что они в сущности не имеют никакого отношения к традициям и законам устного творчества» (стр. 174—175), в них «нет никаких мотивов и сюжетов, свойственных устному народному творчеству» (стр. 175). См. также: М. Я. Мельц. Указ. соч., стр. 478—528; Г. Самарин. Патриотическая тема в песенном творчестве русского народа. Фрунзе, 1946, стр. 91—97. Иную трактовку противоречивости фольклора (главным образом, песен) Петровского времени см.: В. К. Соколова. Русские исторические песни XVI—XVIII вв. М., 1960, стр. 201—254.

но и крепостником. Он сумел отыскать новые возможности политического и экономического развития страны и ее утверждения на международной политической арене, использовал их с поразительной энергией и разносторонностью и тем самым отдалил кризис феодализма в России [193]. В результате реформ Петра Россия встала в один ряд с крупнейшими европейскими державами. Вместе с тем Петр решительными и жестокими действиями притушил огонь крестьянской войны, полыхавший в XVII в., сумел превратить и стрелецкий бунт, и астраханское восстание 1705—1706 гг., и казачье восстание под руководством Кондратия Булавина в явления местного характера и тем самым отдалить почти на сто лет продолжение разинского — пугачевское движение. В петровский период не только не ослаб помещичий гнет, но и в дополнение к нему значительно усилился гнет государственный. Это дало крепостному праву возможность приобрести в середине XVIII в. формы, просуществовавшие еще целое столетие.

Следовательно, исторически противоречивой была прежде всего деятельность Петра, а не только народное сознание, отразившее ее в специфических фольклорных формах. При этом надо иметь в виду, что осознание исторических заслуг Петра развивалось, видимо, медленнее, чем непосредственная реакция на петровские «утеснения». В позднейшей традиции активнее живут воспоминания о простоте его общения с народом, исторические песни, воспевающие военные победы, возникают песни и предания, идеализирующие Петра и не всегда имеющие реальные исторические основания. Наряду с этим все больше забываются легенды о «подмененном царе» и другие произведения, рисующие Петра с отрицательной стороны (песня о заточении Евдокии Лопухиной [194] и др.).

Легенды о «подмененном царе», о «Петре-антихристе» и легенда о царевиче Алексее, подобно некоторым другим фольклорным произведениям петровской эпохи, отрицательно оценивают и личность и деятельность Петра. Но было бы непростительным упрощением считать их на этом основании ненародными или реакционными. Они отразили не внешнеполитические успехи, не военные победы и не результат внутренних реформ Петра, поднявших экономику России и способствовавших развитию ее культуры, а деятельность царя-крепостника, выколачивавшего из народа средства, позволившие осуществить эти преобразования, и жестоко каравшего всех недовольных его действиями.

---

[193] Ср. в «Очерках истории СССР. Период феодализма. Россия в первой четверти XVIII в.» (М., 1954, стр. 11): «...основное значение преобразований состояло в борьбе с отсталостью страны. Но прогрессивность петровской экономической политики относительна и ограниченна. Классовый характер преобразований выразился в том, что от них преимущественно выиграл господствующий класс, а также зарождавшаяся буржуазия, тогда как положение трудовых масс ухудшилось».

[194] «Песни, собранные П. В. Киреевским», вып. 8. М., 1870, стр. 106—113.

Сравнительно с другими легендами, к которым мы обращались, легенде о Петре — «подмененном царе» посчастливилось. О ней писали многие историки (С. М. Соловьев, В. О.Ключевский, П. И. Мельников, Г. Есипов, В. И. Лебедев, Н. Б. Голикова и др.) и некоторые фольклористы (П. А. Бессонов, Е. В. Барсов, В. Стражев, М. Я. Мельц, В. М. Былов и др.). Она давно осознается как своеобразное фольклорное произведение и вскоре после ее открытия стала называться легендой [195]. Имея в виду обе легенды о Петре и возможность их изучения по бумагам Преображенского приказа, В. О. Ключевский писал: «Эти канцелярские бумаги наглядно представляют нам возникновение и развитие обеих легенд. Та и другая имела свою историю, прошла известный ряд моментов в своем поэтическом движении, представляя притом редкий вид народного творчества, пропущенного сквозь фильтр царской полиции» [196]. И все же легенда до сих пор изучена недостаточно. И С. М. Соловьев, и В. О. Ключевский создали логическую, но не строго документированную реконструкцию истории легенды. Другие историки касались ее попутно. Наибольшее число фиксаций легенды приводит Н. Б. Голикова [197]. Она очень верно оценила легенду, степень ее распространенности, ее социальную и политическую роль, однако ее, естественно, интересовал более правовой и политический, а не фольклористический аспект темы.

Легенда о «подмененном царе» теснейшим образом связана с типично феодальным и средневековым представлением об исключительности царского рода. Мы уже говорили об этом представлении в связи с анализом легенды о царевиче Дмитрии. Крепостнические действия Бориса Годунова объяснялись в народе тем, что он не «прямой царь». Есть свидетельства того, что по мере разочарования в Романовых в народе стала обсуждаться истинность их царского происхождения.

Легенды, возникшие как следствие подобных слухов, по своему типу не были легендами об «избавителях» и тем более не носили социально-утопического характера. Но формировались они на той же социально-психологической почве и поэтому теснейшим образом с ними связаны.

Для того чтобы возникла легенда об «истинном царе», который должен возвратиться и спасти народ, необходимо, чтобы правящий царь был признан не «прямым», не истинным, не прирожденным. Для Бориса Годунова и Василия Шуйского этого не требовалось: их нецарское происхождение было известно. Другое

---

[195] Впрочем, С. М. Соловьев, который первым опубликовал один из вариантов легенды, назвал ее первоначально «сказкой» (см.: С. М. Соловьев. Сказка о Петре Великом. «Чтения в Обществе истории и древностей российских при Московском ун-те». М., 1862, кн. 4, отд. V, стр. 2).

[196] В. О. Ключевский. Курс русской истории, т. IV. М., 1958, стр. 227.

[197] Н. Б. Голикова. Указ. соч., стр. 122—161, 168—176, 179—219, 266—275 и др.

дело Алексей Михайлович. Его царское происхождение не могло быть подвергнуто сомнению. Отсюда возникновение слухов об обидах, которые бояре чинят молодому царю, об их покушении на его жизнь, об его уходе «на Литву».

Петр I был возведен на престол десятилетним мальчиком. Вокруг трона, который он делил со своим братом Иваном, шла непрерывная борьба боярских и дворянских группировок (Милославские, Голицыны, Нарышкины, Хованские и др.). До 1689 г. Петр был мало известен народу. Правила Софья, а он был «младшим» царем. В 1689 г. партия Нарышкиных одержала победу, но Петр в это время только начал определяться как личность и играл еще весьма незначительную роль. Вместе с тем именно с этого времени Б. А. Голицын, а потом Л. К. Нарышкин и мать Петра царица Наталья действуют его именем. Все яснее становится формальность царствования больного Ивана. Сам же Петр занят «потешными», потом кораблями, завоевывает себе самостоятельность действий пока только в этой области. С 1690 г. он сближается с Лефортом и с другими своими будущими соратниками, сатирически имитирует государственную деятельность в «столичном граде Пресбурге», где есть свой князь-папа, патриарх, «всешутейший собор», а он сам играет якобы сугубо второстепенную роль. В общегосударственные дела он входит еще мало, изредка требует людей, средства и материал для потешных затей. Не исключено, что именно в это время впервые появляются слухи о том, что «царь покинул царство». Этот слух мог быть зерном, из которого впоследствии развилась интересующая нас легенда.

Впрочем, исключительного в этом, казалось бы, ничего не было. Начиная с Михаила Федоровича, за «малолетних» царей обычно правил один из ближних бояр. Отношения Петра с Ф. Ромодановским, Н. Зотовым, Ф. Лефортом внешне еще достаточно напоминали отношения Ивана Грозного с Симеоном Бекбулатовичем или «покидание царства» Борисом перед коронованием с той разницей, что занятия Петра и его мнимое самоустранение не имели трагической окраски и прямо продолжали ситуацию его детства.

В процессе подготовки первого Азовского похода и особенно после его неудачи (1695 г.) и до отъезда за границу Петр начинает расширять свою деятельность, все энергичнее заявляет себя самодержцем, имеющим определенную программу. Именно в эти годы начинает формироваться неудовольствие Петром и «немцами-командирами», которое выразилось как в солдатских песнях типа «Горы Воробьевские», так и в полузабытой, но в свое время популярной пословице: «На Москве — бояре, в Азове — немцы, в воде — черти, в земле — черви». В 1696 г., после второго похода, Азов взят и Петр возвращается в Москву с победой. Однако во время триумфального въезда 30 сентября 1696 г.

происходит нечто необычное. Триумфальный поезд возглавляет генералиссимус Шеин и адмирал Лефорт. За раззолоченными санями адмирала идет пешком капитан Петр Алексеев. Петр, оставаясь самодержцем, крепко державшим в своих руках все азовское дело, демонстрировал пренебрежение к чину и роду, отдавая предпочтение профессиональному знанию и заслугам. Вся Европа знала об участии царя в «Великом посольстве» 1697—1698 гг., но официально он назывался то «урядником», то «корабельным мастером». Это не помешало ему перед отъездом свирепо расправиться с участниками заговора Цыклера — Соковнина и сослать Лопухиных. Главным лицом в отсутствие Петра остался «потешный» князь-кесарь «король Пресбурга» Федор Ромодановский, а возглавлявшийся им Преображенский приказ превратился в важнейший орган управления государством.

Потешный маскарад, способствовавший преодолению косных традиций старомосковского двора, был мало понятен народу. Он, вероятно, также сыграл какую-то роль в сложении легенды о «подмененном царе». В самые ответственные моменты жизни потешного войска, флота, а потом государства в целом Петр нарочито выступал в чужом обличье: служилого иноземца Питера, дьякона «всешутейского собора», ротмистра, бомбардира, шкипера, капитана, урядника Петра Михайлова, корабельного плотника Петра Алексеева и т. д., а в качестве главного действующего лица демонстрировался кто-то другой — Никита Зотов, Федор Ромодановский, Шеин, Лефорт, Шереметьев и др.

С точки зрения «нормального» старомосковского да и вообще феодального сознания было неясно, где же царь, кто же он и какую роль в действительности играет. Таким образом, 1682—1697 годы — это время постепенного формирования почвы, на которой в последующие годы возникает легенда о «подмененном царе».

В 1697 г. «Великое посольство», в составе которого был урядник Петр Михайлов, отправилось в полуторагодичное путешествие по Европе. Официально и фактически во всем этом было много удивительного. По официальной версии, царя в составе посольства не было, но не было его и в Москве. Фактически все знали, что царь уехал за границу, и было непонятно, для чего затеяно посольство и почему пребывание царя за рубежом длится так долго.

Царю, по представлениям XVII в., не подобало без крайней нужды покидать свою страну, ему полагалось принимать послов в Москве. Непонятно было, как могла существовать страна эти полтора года без самодержца.

Толки и попытки разобраться во всем этом порождали подозрение: все ли в порядке с царем, жив ли он «за морем»?

Именно под этим лозунгом и началось последнее народное движение XVII в.— стрелецкий бунт 1698 г. Длительное отсутствие царя и слухи о том, что его «за морем не стало», царевна

Софья и ее партия пытались использовать для совершения переворота. Для усиления волнения царевнами — дочерями Алексея Михайловича — был одновременно пущен слух, что и маленького царевича Алексея бояре задумали удушить для того, чтобы окончательно завладеть полупустующим троном [198].

Петр, спешно вернувшийся из поездки и неудовлетворенный розыском, произведенным до него, составил специальные статьи, по которым должен был вестись розыск. Пятая из них гласила: «Ведают ли они, что государь за морем здравствует и к Москве будет?» [199]. Как констатировал еще Н. Г. Устрялов, «кто начал разглашать о кончине государя, не открыто самым тщательным розыском»[200]. Вместе с тем существование слуха и его значительная роль в истории бунта подтверждались чуть ли не каждым допросом [201]. Несомненно, что слух этот был логическим завершением предшествующих ему толков и возник, как говорили в XVII в., «сам собой». Об этом свидетельствует и удивлявшая следователей невозможность разыскать виновника, и зафиксированная документами тревога, охватившая в связи с этим слухом ближайших сподвижников Петра.

Характерен в этом смысле эпизод, происшедший 24 марта 1698 г. и отраженный в бумагах Преображенского приказа. Некий мужик обратился к караульным Кремля с вопросом: «А где государь Петр Первый находится?» Его немедленно арестовали и потащили в приказ к Ф. Ю. Ромодановскому. Перепуганный мужик объяснил: он-де хотел Петру сообщить, что во Владимирском уезде «явились лоси» и на них можно охотиться. Ф. Ю. Ромодановский этому объяснению не поверил и на всякий случай велел бить мужика батогами и взыскать с него приводные деньги [202].

В письме от 8 апреля 1698 г. Петр писал Ф. Ромодановскому: «А буде думаити, что мы пропали для того, что почты задержались, и для того, боясь, и в дело не вступаешь: воистину скоряе бы почты весть была; только, слава богу, ни один не умер: все живы. Я не знаю, откуда на вас такой страх бабий! Мало ль живет, что почты пропадают? А се в ту пору была и половодь. Неколи

[198] См.: М. М. Богословский. Петр I. Материалы для биографии, т. III. М., 1946, стр. 96—105.

[199] Там же, стр. 38.

[200] Н. Устрялов. История царствования Петра Великого, т. III. СПб., 1858, стр. 160.

[201] Ср., например, расспросные речи стрельца Куземки Григорьева: «Да им же де в полку ведомость была, а от кого не ведают, будто великого государя в животе не стало, и им-де пришед к Москве, посадить было на царство царевича Алексея Петровича, да и царевну из Девичьего монастыря (т. е. Софью.— *К. Ч.*) хотели взять на царство же для того, что она об нас жалеет». В показаниях стрельца Стеньки Михайлова читаем: «А про великого государя у них в полках обносилось: уже-де он ухожен и бояться нечего, для того-де и пошли» (М. М. Богословский. Указ. соч., т. III, стр. 45—46).

[202] Г. В. Есипов. Люди старого века. Рассказы из дел Преображенского приказа и Тайной канцелярии. СПб., 1880, стр. 68.

ничего ожидать с такой трусостью! Пожалуй, не сердись: воистину от болезни сердца писал» [203]. Выговор за то, что и его соратники в какой-то мере поверили слуху, содержался и в письме Петра к А. А. Виниусу: «Я, было, надеялся, что ты станешь всем рассуждать бывалостью своею и от мнения отводить; а ты сам предводитель им в яму. Потому все думают, что коли-де кто бывал (т. е. бывал за границей.— *К. Ч.*), так боится того, то уже конечно так» [204].

Таким образом, реальные условия путешествия, особенно медленность почты, могли способствовать распространению слуха о том, что «государя за морем не стало».

Появление Петра в Москве, жестокий розыск и массовые казни стрельцов не разрушили слуха, а, наоборот, способствовали превращению его в легенду. Н. Б. Голикова, детально обследовавшая документы Преображенского приказа, установила, что легенда сложилась и стала распространяться уже в 1697—1699 гг. в уездах Московском, Архангельском, Арзамасском, Дедиловском, Казанском, Коломенском, Псковском, Ростовском, Старорусском. К 1700 г. относятся документы, связанные с преследованием распространителей легенды в следующих уездах России: Алатырском, Алексинском, Веневском, Каширском, Киевском, Козловском, Коломенском, Московском, Переславль-Залесском, Псковском, Тамбовском, Тверском, Тульском, Шацком и др., к 1701 г.— в уездах Белевском, Вологодском, Зарайском, Козельском, Московском, Мещовском, Нижегородском, Романовском, Устьжелезнопольском, Юрьев-Польском, Ярославском и др.[205]

Материалы, собранные нами по печатным источникам, в своей совокупности охватывают территорию от севера до Дона и Украины и от Пскова до Сибири и падают на годы от 1700 до 1722, т. е. почти до смерти Петра.

Легенда зафиксирована в опубликованных документах более трех десятков раз из уст представителей различных социальных слоев и групп тогдашней России — крестьян, стрельцов, посадских людей, дворян, духовенства. Предположение П. И. Мельникова-Печерского о том, что легенда была создана старообрядцами и распространилась главным образом в старообрядческой среде, не подтверждается [206]. Неверно приписывать ее создание и

---

[203] Ф. О. Туманский. Собрание ранних записок и сочинений, ч. 5. СПб., 1787, стр. 80.

[204] С. М. Соловьев. История России с древнейших времен, кн. VII, стр. 562.

[205] Н. Б. Голикова. Указ. соч., стр. 170 и сл.

[206] П. И. Мельников. Указ. соч., ч. 1, стр. 70 и сл. Один из важнейших эпизодов истории легенды о Петре-«антихристе» — так называемое «дело Григория Талицкого». П. И. Мельников утверждал, что Талицкий — старообрядец. Между тем изучение «дела Талицкого» показало, что он не имел никакого отношения к старообрядчеству (см.: Н. Б. Голикова. Указ. соч., стр. 135 и сл.). Об этом же писал и П. С. Смирнов в своем исследовании

духовенству[207]. Ближе к истине был В. О. Ключевский, считавший, что легенда возникла в тяглой среде[208]. Осторожно и, по-видимому, справедливо заключает Н. Б. Голикова: «Как и легенда об антихристе, эта легенда возникла в начале 1700-х годов и, передаваясь из уст в уста, быстро проникла в различные слои общества. Авторство ее вряд ли принадлежало духовенству, но оно использовало ее для подрыва авторитета царя»[209].

Наибольшее число фиксаций легенды относится к 1700—1701 гг., т. е. к годам, непосредственно следовавшим за стрелецким бунтом и его разгромом, и к 1705—1708 гг.— периоду наиболее значительных народных движений начала XVIII в.— Астраханского и Булавинского восстаний. С 1708 до 1718 г. свидетельств сравнительно мало. В период 1718—1722 гг. их снова становится больше. Вероятно, это связано с первой петровской ревизией податного населения.

Разумеется, изучение фактического материала, связанного с легендой, нельзя считать законченным, пока не будут специально для этой цели обследованы архивы петровского времени. Имеющиеся в нашем распоряжении документы позволяют говорить о том, что легенда бытовала по крайней мере в трех основных редакциях: «Петр подменен в детстве», «Петр подменен за морем», «Петра подменил антихрист».

В 1700—1704 гг. легенда встречается главным образом в первой редакции, согласно которой Петр не настоящий царь, не «природный» сын Алексея Михайловича, а немец, сын какой-то немки из московской немецкой слободы. Так, в 1700 г. беглый стрелец Василий Иванов принес извет на донских казаков Краснянской станицы, в которой он провел четверо суток. Казаки говорили, что «у нас-де ныне государя нет, а тот-де государь немчин. А как бы де он был старый государь и он бы де не так делал, а то-де верует веру немецкую»[210].

Через 10 лет, в 1710 г., крестьянин одной из деревень дяди Петра Л. К. Нарышкина утверждал: «Какой-де он царь, он-де вор, клятвопреступник, подменен из немцы, царство свое отдал боярам, а сам обусурманился и пошел по ветру с немцы; в среду, и в пятницы, и в посты сряду мясо ест. Пора-де ево на колья, для того-де ныне к Москве идут донские казаки»[211]. В деревне князя Я. Урусова крестьянин Корнилов передавал сходный слух: «Какой он царь, он-де подменен от немец и бусурманился с нем-

---

«Споры и разделения в русском расколе в первой четверти XVIII в.» (СПб., 1909, стр. 149 и др.).

207 А. М. Самсонов. Антифеодальные народные восстания в России и церковь. М., 1955, стр. 113.

208 В. О. Ключевский. Указ. соч,. стр. 230.

209 Н. Б. Голикова. Указ. соч., стр. 149.

210 Там же, стр. 126.

211 Там же, стр. 179.

цы, в среды, и в пятки, и в посты ест мясо. Уже-де ему учинят указ, донские казаки идут к Москве, по вестям»[212].

В 1700 г. допрашивались стрельцы, утверждавшие, что царь родился от блудной девицы (по-видимому, тоже немки), поэтому он зол, кровожаден и не соблюдает постов[213]. Впрочем, может быть, здесь и не имелась в виду немка, а просто утверждалось нецарственное происхождение Петра. Известно, что в 1701 г. был казнен князь Василий Солнцев-Засекин, который был обвинен в разбое и убийствах; кроме того, ему ставились в вину и «непристойные слова»: «царевна-де Софья называла Петра стрелецким сыном»[214]. Однако эта версия не получила распространения, так как было известно, что царица Наталья Кирилловна, мать Петра, признает его сыном. Отсюда возникновение двух других вариантов.

В 1700 г. допрашивали крепостных из веневских вотчин И. Стрешнева и помещицы Мышецкой. Они утверждали: «Государь не царского колена, немецкой породы, а великого государя скрыли немцы у мамок в малых летех, а вместо него подменили нова. Немцы лукавы, лик под лик подводят»[215]. Позже рассказывалось о том, что царица Наталья Кирилловна перед смертью сказала Петру: «Ты не сын мой, замененный»[216]. По одному из вариантов разоблачение подмененного царя вкладывалось в уста царевича Алексея (см. ниже, стр. 118).

---

[212] Там же, стр. 179—180. Сходное объяснение деятельности Петра I содержится также в документах допросов смоленской посадской женщины Матрены (там же, стр. 126) и посадских людей из Астрахани (там же, стр. 233 и 261). В книге В. И. Веретенникова «История Тайной канцелярии Петровского времени» (Харьков, 1910, стр. 164) сообщается о допросе арестованного крестьянина в 1723 г., который «говорил громогласно», что Петр — «это неистовый царь; никак, он швед»; «тогда же одна женка Мартемьяна говорила своим знакомым, что-де царь не царской крови и не нашего русского роду, но немецкого». В книге Г. Есипова «Раскольничьи дела XVIII столетия...» говорится: на Тагиле в 1722 г. «старица Платонида про его императорское величество говорила: он-де швед обменной, потому, догадывайся-де, делает богу противно, против солнца крестят и свадьбы венчают и образы пишут с шведских персон, и посту можно не воздержать, и платье возлюбил шведское, и со шведами пьет и ест, и из их королевства не выходит, и швед-де у него в набольших, а паче-де того догадывайся, что он швед, русскую царицу и от себя сослал в ссылку в монастырь, чтоб царевичев не было, и царевича-де Алексея Петровича извел своими руками для того, чтобы ему, царевичу, не царствовать, и взял-де за себя шведку царицу Екатерину Алексеевну, и та-де царица детей не родит, и он-де, государь, сделал указ, чтоб спред будущего государя крест целовать, и тот-де крест целуют за шведа, окончательно-де станет царствовать швед» (стр. 41).

[213] Н. Б. Голикова. Указ. соч., стр. 126.

[214] С. М. Соловьев. История России с древнейших времен, кн. VIII, стр. 1370 (ср. Н. Б. Голикова. Указ. соч., стр. 160).

[215] Н. Б. Голикова. Указ. соч., стр. 169.

[216] С. М. Соловьев. История России с древнейших времен, кн. VIII, стр. 1370 (см. также: Н. Б. Голикова. Указ. соч., стр. 181, прим. 2; ср. также стр. 160).

По другой версии не немцы подменили царевича, а сама Наталья Кирилловна. В 1701 г. Преображенский приказ привлекал к ответственности крестьянку помещика Протопопова Улиту и ее дочь Дарью, ушедших из деревни и «кормившихся по дворам» в Вологде, и посадских женщин А. Пантелееву и А. Федорову. Все они обвинялись в распространении слухов о замене царской дочери немецким мальчиком. Улита на допросе рассказала: «Как-де она, государыня царица, была чревата и государь-де царь Алексей Михайлович ей, государыне, говорил, буде ты родишь сына, я-де тебя пожалую, а буде родишь дочь, я-де тебя в срубе сожгу. И царица-де родила дочь, а немка в тож число родила сына, и ту дочь отослали к той немке, а у ней вместо того взяли сына и принесли к ней, царице» [217]. Допрошенные назвали несколько человек, передававших эту легенду. Все они были наказаны ссылкой, а Дарье вырезан язык.

Через 11 лет в Сибири виновником подмены называли боярина А. С. Матвеева. По свидетельству С. В. Максимова, изучавшего документы, связанные с сибирской ссылкой, в 1712 г. в Нарыме бывший стряпчий из дворцовых волостей, сосланный еще при царе Федоре Алексеевиче, рассказывал колодникам: «Нынешний царь не печется о народе, а печется о немцах, потому что он и сам ихней породы, а не царского корня. Истинно я это ведаю. Жил я в Москве, и было нас человек двенадцать, и мы ночи сиживали над святыми книгами, а с нами беседовал верховой священник [218] и сказывал мне и товарищам моим: «Как-де воцарился государь царь наш и великий князь Алексей Михайлович и совокупился с царицею Натальей Кирилловной и она-де, государыня, рожала царевен [219]. И близ рождения он, государь, изволил ей, царице, говорить: «Ежели-де будет царевна, я-де тебя постригу!» И она, государыня царица, призвав Артамона Сергеевича (Матвеева.— *К. Ч.*), сказала ему ту тайну, что царь на нее гневен. И когда

[217] См. Н. Б. Голикова. Указ. соч., стр. 181, прим. 2. Характерно, что участники астраханского бунта 1705—1706 гг. придали этой редакции легенды антибоярский характер. Один из руководителей бунта Стенька Москвитянин слышал еще в Москве: «и тому лет с пять или шесть, а подлинно не помнит, того столяра жена у себя в избе говорила с матерью его про стрельцов: всех разорили в Москве, а в мире-де стал и тягости, пришли-де службы, велят-де носить немецкое платье, а при прежних царях того ничего не бывало. Для того-де стрельцов разорили и платье переменили и тягости в мире стали, на Москве-де переменной государь. Как-де царица Наталья Кирилловна родила царевну и в то же де время боярыня или боярышня, а подлинно не упомнит, родила сына, и того-де сына взяли к царице и вместо царевича подменили» (Г. Есипов. Раскольничьи дела XVIII столетия..., т. II, стр. 101. Ср. Н. Б. Голикова. Указ. соч., стр. 284). О Петре в показаниях Стеньки Москвитянина см.: А. Н. Пыпин. Петр Великий в народном предании, стр. 662.

[218] Т. е. священник дворцовой кремлевской церкви.

[219] В действительности Алексей Михайлович в 1671 г. женился на Н. К. Нарышкиной, в 1672 г. у них родился первый ребенок — Петр, в 1673 г.— Наталья и в 1674 г.— Феодора.

родила царевну, Артамон Сергеевич учинил сокровенно: взял из немецкой слободы младенца и подменил вместо того младенца, и поныне она в немецкой слободе жива, и по тому делу ему, Артамону Сергеевичу, великое время стало от нее, царицы, за такое умышление»[220].

На первый взгляд может показаться, что эта запись легенды разрушает наше представление о ее постепенном формировании и распространении в известном нам составе не раньше 1697—1699 гг. Если стряпчий Т. В. Копытов был сослан при царе Федоре и усвоил эту легенду еще в Москве, то это должно было произойти не раньше 1672 г. (года рождения Петра) и не позже 1682 г. (год смерти Федора Алексеевича). Как будто об этом свидетельствует и роль, приписываемая этим вариантом А. С. Матвееву, в доме которого воспитывалась царица Наталья и который играл весьма значительную роль в последние годы царствования Алексея Михайловича. В 1672 г. по случаю рождения Петра А. С. Матвеев — сын дьяка — был возведен в сан окольничьего, а еще через два года стал боярином. Известны его активные отношения с иностранцами. Именно на нем сосредоточивалась ненависть народных масс, недовольных политикой Алексея Михайловича. Сосланный при царе Федоре в Пустозерск, он после воцарения малолетнего Петра был возвращен Нарышкиными в Москву и через четыре дня убит стрельцами на глазах у царской семьи в самом начале стрелецкого бунта.

И все же утверждение Т. В. Копытова о том, что он слышал легенду в Москве, не заслуживает доверия. Совершенно невероятно, чтобы легенда о подмене царевны немецким мальчиком могла возникнуть до сближения Петра с Лефортом, Монсом и другими жителями московского Кокуя — немецкой слободы — и вообще до того, как его политика и его личные качества выработались и определились, и, тем более, до 1682 г., когда он не был еще ни царем, ни даже претендентом на престол. Видимо, утверждение Т. В. Копытова не более как обычный для несказочной народной прозы прием мнимой документации: указывается время, современное событиям, называются рассказчик, свидетели и т. д. Следует обратить внимание и на следующее обстоятельство: легенда рассказывалась в 1712 г., т. е. через 40 лет после рождения Петра или будто бы состоявшейся «подмены».

В 1718 г. легенда зафиксирована снова в Европейской части России. В Преображенском приказе стало известно, что крепостная помещика Кикина говорила: «Государь не русской породы и не царя Алексея Михайловича сын; взят во младенчестве из немецкой слободы у иноземца на обмену. Царица-де родила царевну, и вместо царевны взяли ево, государя, и царевну отдали вместо ево»[221].

[220] С. В. Максимов. Сибирь и каторга. СПб., 1900, стр. 385.
[221] Н. Б. Голикова. Указ. соч., стр. 169.

Иногда о происхождении Петра говорилось еще определеннее: он сын Лефорта. В августе 1700 г. по извету каширского попа Олимпия был арестован крестьянин Семенов, который говорил: «Государя-де нынче на Москве нет. А который-де ныне на Москве государь и есть и он какой государь, Лефортов сын, а не государь» [222]. В 1702 г. дьякон Чудова монастыря Иона Кирилловец говорил монаху Феофилакту: «Государь-де не царь и не царскова поколения, а немецкова... Когда были у государыни царицы Натальи Кирилловны сряду дочери и тогда государь, царь Алексей Михайлович, на нее, государыню царицу, разгневался: буде-де ты мне сына не родишь, тогда-де я тебя постригу. А тогда-де она, государыня царица, была чревата. И когда-де приспел час ей родить дщерь и тогда она, государыня, убоясь его, государя, взяла на обмен младенца мужеска полу из Лефортова двора» [223].

Феофилакт в феврале 1702 г. покинул Чудов монастырь и ушел на Украину, где бродил около 7 месяцев, распространяя легенду. После возвращения в монастырь он был арестован и доставлен в Преображенский приказ. По этому делу тогда же было привлечено еще несколько лиц.

«Лефортовский» вариант легенды одновременно объяснял и особое расположение Петра к Францу Лефорту, назначение его адмиралом, «сыновнее» следование за его санями при триумфальном въезде в Москву в 1697 г., назначение Лефорта главой «Великого посольства» и другие факты, говорившие об исключительном его значении в эти годы.

Вторая редакция легенды («Петр подменен за морем»), вероятно, формировалась в те же годы (наиболее ранняя ее фиксация относится уже к 1701 г.), но после 1704 г. она получила бóльшую популярность, чем первая. В ней утверждается подмена царя не в детстве, а «за морем» во время «Великого посольства». В некоторых вариантах этот мотив фигурирует в самой общей форме. Так, в 1705 г. белевский крестьянин Г. Анисифоров рассказывал: «Нашего-де государя на Москве нет. Это-де не наш царь, то-де басурманин, а наш-де царь в иной земле, засажен в темницу» [224].

Костромской помещик Василий Аристов, привлеченный за «непристойные слова», говорил: «Это-де нам какой царь, он-де не царь, взят с Кокуя (т. е. из немецкой слободы.— *К. Ч.*). А наш-де царь в забвении в немецком государстве. Видишь-де, живет все по-немецки и бояр много казнил, и стрельцов много побил, а набрал все дрязгу, холопья в солдаты. А стрельцы-де были воины» [225].

---

[222] Н. Б. Голикова. Указ. соч., стр. 123.
[223] Там же, стр. 149.
[224] Там же, стр. 169.
[225] Там же, стр. 191, прим. 1.

В изложении крепостного Ф. Степанова в 1701 г. легенда звучала так: «Государя-де на Москве нет. Семь лет в полону, а на царстве сидит немчин. Вот-де тысячи с четыре стрельцов порубил. Есть ли б де он был государь, стал ли б так свою землю пустошить»[226]. Иногда вносились подробности: Петр в Риге «закладен в стене», а в Москве «немчин подмененный»[227]. Упоминание Риги здесь не случайно. Оно, вероятно, связано с тем, что Петр во время путешествия был обижен шведским губернатором этого города Э. Дальбергом, не разрешившим ему осматривать городские укрепления и не оказавшим ему никакого внимания, так как официально было объявлено, что царя в составе посольства нет[228].

В 1699 г. рижский эпизод фигурировал в качестве одного из оснований объявления войны Швеции[229].

Другие два варианта совершенно не связаны с какими-либо историческими фактами. По одному из них царствует в Москве немец, а «наш царь в немцах в бочку закован да в море пущен»[230]; по другому — он пленен во время путешествия по Швеции в Стокгольме («в городе Стекольном», «в царстве Стекольном»). В 1701—1703 гг. «велось следствие по делу посадского человека Лариона Зломана из с. Лыскова под Нижним Новгородом, который рассказывал: «Какой-де он государь, он-де не государь, немчин. Государь-де ездил в Стекольное и попал там в неволю и ныне-де он, государь, в неволе в Стекольном, а вместо ево к Москве прислан немчин, а к тому-де немчину и сестра приехала из немецкой земли и ныне она на Москве»[231]. За такие речи Ларион был приговорен к смертной казни.

Примерно то же рассказывал И. Шелудяк — один из вождей астраханского бунта. Он «говорил, слыша из народной молвы, будто государь не прямой, потому затеяно-де, чего при прежних государях не бывало», царь «подменен» и находится «в полону в Стекольном»[232].

Терский атаман Андрей Хохлач, тоже участник астраханского бунта, после пытки признал, что получил из Астрахани

---

[226] Там же, стр. 168.

[227] Там же, стр. 161 (из допроса ярославских помещиков братьев Григория и Андрея Бряминых).

[228] См.: С. М. Соловьев. История России с древнейших времен, кн. VII, стр. 549.

[229] Там же, стр. 604. Вероятно, с этим эпизодом связано утверждение, что Петр — подмененный латыш, «рожден от нечистой девицы», которое фигурировало в одном из процессов 1707 г. (см.: Н. Б. Голикова. Указ. соч., стр. 148, допрос монаха Троице-Сергиевской лавры).

[230] См.: Н. Б. Голикова. Указ. соч., стр. 169 (допрос крестьянки Анны ржевского помещика Квашнина-Самарина в 1703 г.).

[231] Там же, стр. 216—217; ср. там же, допрос посадской женщины Анны Силиной в 1719 г. (стр. 217).

[232] Там же, стр. 266 и 273.

письмо, в котором говорилось: «А государь-де в живых ли или нет, того не ведают, а иные-де говорят, будто он, государь в Стекольном в заточенье. Мы-де послали до Царицына проведать, жив ли он, государь»[233].

Пыточные речи других участников астраханского восстания подтверждают, что легенда сыграла значительную роль в развитии идеологии его участников. Так, один из них, Терентий Корешило, говорил: «И есть ли донские казаки к ним пристанут и им, Царицин взяв боем, идти до Москвы и по дороге имать городы и противников побивать до смерти для того, что в Астрахани была молва: государь в Стекольном закладен в столбе, а на Москве управляют бояре Бутурлин да Головин, и пришед к Москве проведать, было то подлинно. А проведав, что было делать, о том в переговоре не было»[234].

В «Стекольный» вариант иногда проникал эпизод с бочкой, и легенда получала наиболее законченный для второй редакции вид. Этот вариант представлен в документах, связанных со следствием по делу дворцового повара Якова Чуркина и его жены в 1704 г., и впервые был опубликован С. М. Соловьевым в 1862 г., перепечатывался П. А. Бессоновым и А. Н. Пыпиным, был пересказан Г. Есиповым и В. О. Ключевским и недавно снова упоминался и цитировался Н. Б. Голиковой по документам Преображенского приказа[235]: «Как государь и его ближние люди были за морем и ходил он по немецким землям и был в Стекольном, а в немецкой земле Стекольное царство держит девица, и та девица над государем ругалась, ставила на горячую сковороду и, сняв со сковороды, велела его бросить в темницу. И как та девица была именинница и в то время князья ее и бояре стали ей говорить: «Пожалуй, государыня, ради такого своего дни выпусти его, государя». И она им сказала: «Подите, посмотрите: буде он валяется, и для вашего прошения выпущу». И князи и бояре, посмотря его, государя, ей сказали: «Томен, государыня!». И она им сказала: «Коли томен, и вы его выньте». И они его выняв, отпустили. И он пришел к нашим боярам, и бояре перекрестились, сделали бочку и в ней набили гвоздья, и в тое бочку хотели его положить, и про то уведал стрелец и, прибежав к государю к постеле, говорил: «Царь-государь! изволь встать и выйти: ничего ты не ведаешь, что над тобою чинитца». И он, государь, встал и вышел, и тот стрелец на постелю лег на его место, и бояре при-

---

233 См.: В. И. Лебедев. Астраханское восстание 1705—1706 гг. по пыточным речам в Преображенском приказе. «Ученые записки МГПИ», т. II, кафедра истории СССР, вып. 1, 1941, стр. 16.

234 Там же, стр. 9 и 28—29.

235 С. М. Соловьев. Сказка о Петре Великом, стр. 2; «Песни, собранные П. И. Киреевским», вып. 8, стр. 342—343; А. Н. Пыпин. Петр Великий в народном предании, стр. 688; Г. Есипов. Государево дело. Рассказы об изветах, кляузах, допросах и пытках. «Древняя и новая Россия», 1880, IV, стр. 777; В О. Ключевский. Указ. соч., стр. 217—218.

шли, и того стрельца, с постели схватя и положа в тое бочку, бросили в море»[236].

Этот вариант представляет собой как бы сочетание двух основных разновидностей второй редакции не только в художественном (упоминание «Стекольного» и мотив «закатывание в бочку»), но и в идеологическом отношении (сочетание антибоярской и антинемецкой тенденций). Однако неверно было бы говорить о контаминации редакций — выработался своеобразный и вполне законченный сюжет легенды о «подмененном царе».

Текст этот много раз публиковался и цитировался, однако одно существенное противоречие, содержащееся в нем, осталось незамеченным и неистолкованным: о какой «девице», которая «в немецкой земле Стекольное царство держит», идет здесь речь?

В. О. Ключевский ответил на этот вопрос уверенно — шведская королева Ульрика-Элеонора, вступившая на престол после смерти ее брата Карла XII[237]. Достаточных оснований для такой уверенности нет. Известно, что Ульрика-Элеонора сорвала Аландский конгресс и вообще доставила Петру множество неприятностей, правда, в конечном счете приведших к тому, что ей пришлось отказаться от престола в пользу своего мужа Фридриха Гессен-Кассельского. Однако все это произошло в 1718—1720 гг., т. е. через 14—16 лет после того, как в Преображенском приказе велся розыск по делу Якова Чуркина. Правда, и до вступления на престол Ульрика-Элеонора занималась государственными делами, а в отсутствие Карла XII возглавляла правительство. Но и это все происходило в основном позже. В 1704 г. ей было всего 16 лет и Карл XII в то время был достаточно известен в России. Могло ли ей быть уже в это время приписано «держание» шведской земли? Еще труднее предположить, что в легенде имеется в виду Христина, которая была шведской королевой за два десятилетия до рождения Петра (1632—1654). Вероятнее всего, что в образе «шведской девицы» слились какие-то глухие воспоминания о Христине, какие-то ранние впечатления об Ульрике-Элеоноре Шведской и, может быть, сведения о ее матери Ульрике-Элеоноре Датской — супруге Карла XI, игравшей значительную роль в жизни Швеции в конце XVII в. (она умерла в

---

[236] С. М. Соловьев. Сказка о Петре Великом, стр. 2 (см. также: С. М. Соловьев. История России с древнейших времен, кн. VIII, стр. 100). В. Стражев отрицает фольклорный характер этой легенды, считает ее досужим вымыслом, созданным пылкой фантазией жены дворцового повара, интересным только как свидетельство того, как мало знали об истинной цели заграничного путешествия Петра (В. Стражев. Петр Великий в народном предании. Песни и сказки о Петре Великом. «Этнографическое обозрение», 1902, № 3, стр. 115). В противоположность этому П. А. Бессонов утверждал: Стало быть, это предание, ходившее тогда в народе: оно близко согласно с напечатанною у нас песней» («Песни, собранные П. И. Киреевским», вып. 8, стр. 342). О песне, близкой к легенде, см. ниже, стр. 111—112).

[237] В. О. Ключевский. Указ. соч., стр. 229.

1693 г.) и в свое время, в связи с малолетством ее сына — будущего Карла XII, официально объявленной наследницей шведского престола [238]. Следует отметить, что «шведская королев(н)а» упоминается в двух известных нам песнях петровского времени: в «Песне о взятии Колывани» (Ревеля) [239] и «Царь Петр в земле шведской» [240].

Третья редакция легенды подтверждает ее идеологическую и социальную родственность легенде о Петре-антихристе. Но Петр здесь является не воплощением антихриста, а просто подменен им. Так, например, крестьянин Сергачской волости Петр Иванов подвергался преследованию за распространение такого слуха: «Государя-де царя Петра Алексеевича и государя царевича на Москве нет, изведены. Извели бояре да немцы. А антихрист-де ныне есть и стал быть с рождества Христова тому пятой год. Насел перед рождеством Христовым с пятницы на субботу и живет ныне в Московском государстве и сидит ныне на царстве» [241].

Показания Петра Иванова подтверждают достоверность старообрядческого «Сказания о царе Петре истинном и царе Петре ложном», известного в изложении П. П. Баснина, пересказавшего рукопись, доставшуюся ему от деда — старообрядца, жившего в первой половине — середине XVIII в.

В «Сказании» события развиваются следующим образом: Петр шел лесом по берегу Невы и заблудился. В порыве отчаяния он сотворил крестное знамение по-старообрядчески, как его будто бы учила в детстве мать — царица Наталья Кирилловна. И тут случилось чудо — появился некий старичок, который грозно сказал Петру: «Куда шел, туда не придешь. Антихрист ты и праведных дел погубитель!» Петр устрашен и раскаивается. В результате он оказывается живым в могиле, переодет в старинное платье и молитвенный кафтан; у него вырастает борода. Он молится по-праведному, отвергнув все никонианские привычки. «Кто-то теперь моим государством правит? — говорит он.— Алексашка да Лефортов, поди, всем царством завладели и по-своему все дела вершат. Искоренят они веру истинную и любезного моего сына, царевича Алексея, изведут!»

---

[238] «Sammlung verschiedener Berichte betreffend den Tod Carls XII, besonders aber die Erhebung der Königin Ulrike-Eleonore». Jena, 1719; «Vita Ulricae Eleonorae». Copenhagen, 1698; С. А. Фейгина. Аландский контресс. М., 1959, стр. 200—510.

[239] «Песни, собранные П. И. Киреевским», вып. 8, стр. 215. В. К. Соколова считает «шведскую королеву» и в этой песне лицом вымышленным (В. К. Соколова. Русские исторические песни XVI—XVIII вв., стр. 208). Такого же мнения и Б. Н. Путилов (см. комм. Б. Н. Путилова в кн.: «Народные исторические песни», стр. 362).

[240] А. Н. Пыпин. Народные стихи и песни. (Извлечения из рукописей). «Отечественные записки», 1858, № 1, стр. 306. Перепечатано в кн.: «Песни, собранные П. И. Киреевским», вып. 8, стр. 164.

[241] Н. Б. Голикова. Указ. соч., стр. 169.

Бояре узнают об исчезновении Петра. Главное, что их беспокоит,— не скрыли ли Петра «лихие люди», не появится ли он опять. Стрешнев предлагает утаить от народа исчезновение царя и найти вместо него человека, послушного боярам и такого, «чтобы он обычаем, и подобием, и ликом на царя Петра походил, чтобы никому в ум не пришло, что другой у нас царь Петр, а не тот, что допрежь того был. А теперь мы в народ такую молвь пустим, что-де царь Петр в иноземные государства уехал и там-де пребывает по сей день».

Похожим на Петра оказался родич боярина Стрешнева. «И бысть на Руси с того дня два царя Петра: один истинный, что искупление себе от грехов в могилке замаливает, и другой, что всяким машкерством и бесовскими потехами занимался и старую веру искоренял, как ему то Лефортов присоветовал».

Староверы, спасаясь от преследований, уходят в леса, в которых скрывается Петр. Происходит еще одно чудо — он является им и воодушевляет их на дальнейшую борьбу с правительством и никонианской церковью.

Слух о том, что объявился Петр, доходит до бояр. «Лефортов» собирает войско и начинает искать его. Один из солдат, посланный на поиск, видит Петра в староверческой молельне среди «людей в белых одеяниях» и отказывается губить его. Но Петр все равно схвачен и закован в железо. Его охраняет «стража немецкая». Наконец, происходит встреча истинного и ложного Петра. Истинный Петр после обличения им ложного должен быть казнен — и здесь снова одно за другим происходят три чуда. Палачи не могут казнить Петра и падают перед ним на колени. Петру вешают жернов на шею и бросают его в Неву — он не тонет. Наконец, его сажают в сруб и сжигают. Когда сруб догорает, из пламени вылетает белый голубь. Костей Петра на месте его сожжения найти не могли — они таинственно исчезли. Все это заставляет ложного, подмененного Петра задуматься, вынуждает его пойти на некоторые послабления в преследовании старообрядцев [242].

Мы не будем подвергать старообрядческую повесть специальному анализу. Для нас важно, что рукопись Баснина представляет собой типично старообрядческое литературное развитие устной легенды о подмене Петра антихристом. Она интересна, так как другие свидетельства о существовании легенды в этой редакции весьма ограниченны и лаконичны. Характерная антибоярская направленность повести несомненно связана с устной традицией. Вместе с тем «немцы» («Лефортов», «немецкая стража») здесь, так же как и в первой и второй редакциях легенды в ее наиболее развитых вариантах, действуют заодно с боярами.

---

[242] П. П. Баснин. Раскольничьи легенды о Петре Великом. «Исторический вестник», 1903, № 5, стр. 517—534.

Итак, легенды о «подмененном царе», связанные с именем и деятельностью Петра, были широко распространены, судя по сохранившимся документам, с 1697—1698 до 1722 г., т. е. почти во все время его самостоятельного царствования, и имели по крайней мере три редакции, разветвлявшиеся на несколько разновидностей. Петр мыслился подмененным в детстве (Натальей Кирилловной, в связи с тем, что у нее не родились сыновья, боярами или немцами) или во время заграничного путешествия 1697—1698 гг. (в Лифляндии, Германии, Швеции; немцем, шведом, латышом, литвином) [243]. Дальнейшая судьба его изображалась тоже различно: он сидит в Риге в стене, он где-то за границей в «полоне», в «Стекольном» в темнице или в «столбе», брошен немцами или боярами в бочке в море.

Создавалась эта легенда, так же как и легенды об «избавителях», постепенно, причем особенно значительную роль в ее формировании, как мы видели, сыграло «отстранение» Петра от царства в детские и юношеские годы, «потешный маскарад» и его продолжение в последующие годы и, наконец, «Великое посольство» (эпизод в Риге, неполадки с почтой и т. д.). В процессе формирования легенды в нее были вовлечены традиционные мотивы эпического характера, свойственные сказкам, преданиям и эпическим песням: подмена невинно гонимого героя, попытка соблазнения его девицей и затем месть ее, заточение в «столб» или темницу, закатывание в бочке в море и др. В варианте, сохранившемся в бумагах Преображенского приказа и связанном с делом придворного повара Я. Чуркина и его жены, Петр спасен стрельцом. Подмена ради спасения Петра — эпизод весьма сходный с традиционной подменой «избавителя» в момент опасности. Таким образом, имеет место двукратная подмена: подмененный царь оказывается в Москве и вместо Петра в бочке погибает его спаситель. Нельзя не признать удивительным, что в этой роли выступает стрелец и что вариант этот рассказывали в 1704 г., т. е. в то время, когда «стрелецкое разорение» 1698 г. еще не могло быть забытым.

Легенда о подмененном царе использовала мотивы не только традиционных сказок и преданий; она развивалась в петровское время в контакте и с другими жанрами русского фольклора конца XVII — начала XVIII в. Естественно, что особенно много перекличек и общих мотивов оказывается с жанром, наиболее непосредственно отражавшим историческую действительность,— с исторической песней.

---

[243] Можно отметить еще два отражения легенды в письменности начала XVIII в. В «Сказании вкратце о последних губительных временах крайнего антихриста» из сборника XVIII в. говорится о том, что Петр не русский, а подмененный «жидовин» (см.: П. И. Мельников. Исторические очерки поповщины, ч. 1, стр. 75). В подметном письме на имя царевича Алексея Петровича 22 февраля 1700 г. сообщалось, что согласно молве, Петр «немчин» (С. А. Белокуров. Материалы для русской истории. М., 1882, стр. 549).

В исторической песне можно встретить предупреждение Петру не ездить «на край моря», где ему угрожает опасность — против него кто-то злоумышляет:

Ты не езди, православный царь,
На край моря.
Приготовлена для тебя артиллерица
Заряженная,
Пропадет твоя буйная головушка
Ни за денежку [244].

Особая песня описывает приближение русского флота к «Стекольному» («Царь плывет к Стекольному») [245]. Разумеется, она могла отразить действия русского флота в 1714—1716 и особенно в 1719—1720 гг. [246] Известно, что Петр не ходил к Стокгольму, хотя и участвовал в нескольких сражениях в шведских водах. Однако с таким же успехом эта песня могла восприниматься и на фоне широко распространенных легенд о приключениях Петра в «Стекольном царстве», о которых мы говорили выше.

Примечательно, что в песне описывается не военный, а скорее богатый купеческий корабль:

Что один из них корабль, братцы, нáперед бежит,
Впереди бежит корабль, как сокол летит.
Хорошо больно корабль изукрашен был,
Паруса на корабле были тафтяные,
А тетивочки у корабля шемаханского шелку,
А подзоры у кораблика рытого бархату...[247]

Наше предположение подтверждается сопоставлением этой песни с другой, обычно называемой «Царь Петр в земле шведской», которая, безусловно, возникла на основе нашей легенды. Она была впервые напечатана А. Н. Пыпиным по рукописи Максютина, записавшего ее в 1791 г. в г. Починки Нижегородской губернии [248]. Б. Н. Путилов, перепечатавший ее в известной антологии, пишет в комментарии: «Вся история с посещением Петром Первым Швеции полностью вымышлена» [249]. Замечание

[244] «Народные исторические песни», стр. 216.

[245] Там же, стр. 231; впервые опубликована: М. Д. Чулков. Собрание разных песен, ч. I. СПб., 1770, № 164.

[246] См. комментарии Б. Н. Путилова к этой песне («Народные исторические песни», стр. 362).

[247] Там же, стр. 231. Ср. описание петровских кораблей в песнях о взятии Орешка (там же, стр. 225 и 226), Риги (там же, стр. 230) и др.

[248] А. Н. Пынин. Народные стихи и песни, стр. 306. Близость песни к легенде отметил Бессонов: «Стало быть, это предание, ходившее тогда в народе; оно согласно с напечатанною у нас песней» («Песни, собранные П. И. Киреевским», вып. 8, стр. 342, прим.).

[249] «Народные исторические песни», стр. 232—233, 363.

8 Зак. 2891

это нельзя не признать справедливым, однако с существенной поправкой: песня воспользовалась вымыслом, уже существовавшим до этого в форме легенды. Здесь тоже речь идет не о военном, а о купеческом корабле. Петр, совершенно как в годы «Великого посольства», приказывает сопровождающим его преображенским гренадерам:

Ой, вы слушайте, офицерушки и солдаты!
Не зовите вы меня ни царем своим, ни государем,
А зовите вы меня заморским купчиной.

«Купчиной» царь объявляется и в Швеции. Однако «гетман земли шведской» узнал его и спешит сообщить об этом «королевнушке» шведской:

Как на красное крылечко королевна выходила,
Она семи земель царей портреты выносила,
По портрету царя белого изнавала...

Последовал приказ запирать городские ворота и ловить «царя белого». Царя спасает шведский крестьянин, которому обещано «денег вдоволь». Царь отвезен на море и возвращается на корабль. Вслед за ним посылается погоня, но Петр все же благополучно возвращается в Россию.

Песня, как бы ни были явственны связи ее с легендой («Стекольный», «королевнушка», спасение), не является простым ее изложением. Петр здесь рисуется ловким и смелым. Он сумел избежать гибели даже в тот момент, когда она казалась неизбежной. В противоположность этому в легенде он жертва злого умысла шведской королевы, потом — русских бояр. Спасает его только находчивость и самоотверженность стрельца. Характерно, что создатели песни не воспользовались второй частью легенды, в которой фигурирует эпизод с бочкой, брошенной в море русскими боярами. Они использовали легенду для создания песни, поэтизирующей и воспевающей Петра. В легенде же идеализируется Петр «природный» и обличается Петр «подмененный» и реально правящий Россией [250].

* * *

Прослеженное нами развитие легенды о Петре — «подмененном царе», казалось бы, дает все основания для того, чтобы ожидать появления на ее основе легенды о Петре-«избавителе».

---

[250] Поэтому мы считаем, что мнение В. К. Соколовой, которая пишет об этой песне: «В ней к известным мотивам о сборе царя в чужую землю добавлен стихотворный пересказ предания о поездках Петра в «Стекольный» и спасении его крестьянином» (В. К. Соколова. Указ. соч., стр. 248—249), нуждается в уточнении.

Согласно большинству вариантов, истинный Петр жив; в худшем случае он в заточении или кинут в бочке в море. Что же произойдет с ним дальше? Естественное стремление ответить на этот вопрос могло бы привести к возникновению социально-утопической легенды об ожидаемом и возвращающемся избавителе. Однако этого не произошло. Объяснить это явление нелегко.

Г. Есипов в одной из своих статей приводит еще два факта, которые могли бы быть при определенных условиях приняты за отражение легенды о Петре-«избавителе», если бы она существовала. Характерно, что оба факта относятся ко времени после смерти Петра. Осенью 1732 г. знахарь в с. Чуеве Тамбовского уезда видит в воде четыре силуэта. Один из участников гадания истолковывает это «видение»: «Кудеяр, да царь Иван, да царь Александр Македонский, да живой старый император (т. е. Петр I.— *К. Ч.*). И я бы старого императора выпустил; да как-де я его выпущу, тогда вся колесница повернется, и земля потрясется, и будет от него в правде всем суд» [251]. В декабре того же 1732 г. один из государственных преступников, привезенных в Москву, объявил «слово и дело государево» и потребовал, чтобы его вели к царице Анне Иоанновне — он знает, где «старый-де царь Петр Алексеевич сидит в сокровище» [252].

Совершенно ясно, что всего этого еще недостаточно для заключения о существовании легенды о Петре-«избавителе». До сих пор не обнаружены и случаи самозванчества с использованием имени Петра. Единственный факт, о котором упоминает С. М. Соловьев, тоже не представляет для нашей темы никакого интереса: «В годы азовских походов в московских местах ездил человек, который называл себя Преображенского полка капитаном Петром Алексеевым и обирал легковерных» [253]. Перед нами, несомненно, не использование народной легенды об «избавителе», а заурядная спекуляция на затянувшемся «потешном маскараде» в условиях возраставшего нажима Петра на податное сословие.

Известно, что после смерти Петра, так же как после смерти Ивана Грозного, начался длительный период династических неурядиц и дворцовых переворотов. Все это в сочетании с уже бытовавшей легендой о подмененном Петре и исключительно сильной властью, сосредоточенной в его руках, создавала, казалось бы, исключительно благоприятные условия для формирования легенды об «избавителе» с именем Петра. Если такой легенды все же не возникло, то лишь потому, что историческая деятельность Петра не предоставляла создателям легенд необходимой свободы идеализации и его фольклорный образ не мог стать вместили-

---

[251] Г. Есипов. Самозванцы царевичи Алексей и Петр Петровичи. «Русский вестник», 1863, кн. 9, стр. 401.

[252] Там же.

[253] С. М. Соловьев. История России с древнейших времен, кн. VII, стр. 583.

щем народных социально-утопических идей. Как бы ни идеализировались отдельные стороны деятельности Петра, он никогда не изображается крестьянским царем; это свидетельствует о том, что с ним не связывались надежды на освобождение от «крепости». Об этом же говорит и то, что в петровское время и особенно после смерти Петра возникает и бытует легенда о возвращающемся «избавителе», связанная с именем политического антагониста Петра, его сына от первой жены, царицы Евдокии Федоровны Лопухиной, царевича Алексея Петровича.

Проследить возникновение и развитие этой легенды с какой-то степенью подробности при современном состоянии источников весьма затруднительно. Можно наметить только самые основные моменты ее формирования и распространения.

Легенда о царевиче Алексее-«избавителе» не была единственной антипетровской легендой избавительского типа. Ей предшествовала (или на раннем этапе сопутствовала) легенда о царе Иване Алексеевиче-«избавителе». Единственное свидетельство об этой легенде, к сожалению, не датировано. В конце XVII в. (между 1696 и 1700 г.) в Преображенский приказ привезли несколько донских казаков, которые под пыткой показали, что на Дону есть слух: «царь Иван Алексеевич жив и живет в Иерусалиме для того, что бояре воруют. Царь Петр полюбил бояр, а царь Иван чернь любил»[254]. Таким образом, народное сознание оценило двоевластие Петра и Ивана не как результат соперничества придворных партий, а как борьбу народного и крепостнического начал. Естественно, что смерть Ивана была истолкована как его временный уход от воров-бояр.

Наиболее ранние известия о противопоставлении Алексея Петру относятся ко времени «Великого посольства» и стрелецкого бунта (1697—1698 гг.). Восставшие стрельцы противопоставляли Петру не только Софью, но и царевича Алексея. С другой стороны, в развитии бунта известную роль сыграл слух о том, что «государя за морем не стало» и спровоцированный царевнами слух — «бояре хотят удушить царевича»[255]. Стрелецкий розыск показал, что в процессе развития восстания высказывалась идея «обрать на царство» царевича Алексея и поручить правление Софье[256] — Алексею в 1698 г. было всего 8 лет. Характерно, что уже в то время политические противники Петра используют имя Алексея для организации сопротивления Петру. После заточения в монастырь царицы Евдокии она и особенно сам Алексей

[254] В. И. Лебедев. Булавинское восстание 1707—1708 гг. М.— Л., 1934, стр. 30.

[255] Есть прямые свидетельства того, что слух этот распространялся при участии царевны Марфы Алексеевны. С. М. Соловьев. История России с древнейших времен, кн. VII, стр. 560—561).

[256] М. М. Богословский. Петр I. Материалы для биографии, т. III, стр. 36, 46 и др.

постепенно становятся знаменем очень различных по своему социальному характеру антипетровских сил: старобоярских и дворянских группировок, духовенства, старообрядческих кругов и, как свидетельствуют предания и легенды того времени, определенных слоев трудового народа.

Авторы «Очерков истории СССР. Период феодализма» совершенно справедливо пишут о процессе идеализации Алексея в сознании крестьянства: «Они награждали царевича совершенно не свойственными ему качествами, и в их рассказах Алексей, чье имя к концу десятых годов стало знаменем реакции, часто оказывался заступником народа против бояр»[257]. Это справедливое замечание, по условиям издания, иллюстрировано крайне скупо.

Устная традиция, видимо, уже в первые годы XVIII в. прочно усваивает возникшее ранее противопоставление Петра и Алексея. В 1705 г. посол Петра в Париже А. А. Матвеев писал генерал-адмиралу Ф. А. Головину о слухе, который проник из России во Францию. Слух этот имеет вид вполне законченной легенды либо пересказа какой-то недошедшей до нас исторической песни. С. М. Соловьев, разыскавший это донесение, хранившееся в делах Монастырского приказа, воспроизводит его не вполне точно. Поэтому повторим публикацию по первоисточнику.

«Из Парижа ноября 17, 1705...

...Притом он (Дебервиль, французский королевский чиновник.— *К. Ч.*) спрашивал меня за словом, что истинно ли то, будто сего месяца... (число) их король писали из Польши с почтою, что великий государь наш при забавах некоторых разгневался на сына своего. Велел его принцу Александру казнить, который, умилосердяся над ним, тогда повесить велел рядового солдата вместо сына.

Назавтрове будто хватился государь: «Где мой сын?» Тогда принц Александр сказал, что то учинено над ним, что он указал. Потом от печали будто был вне себя. Пришел тогда принц Александр, увидел, что государю его стало жаль; тотчас перед него жива царевича привел, что учинило радость неисповедимую ему.

Тот же слух того ж дни по всему французскому прошел двору, чего не донесть не смел»[258].

С. М. Соловьев считает, что А. А. Матвеев изложил «перевод народной русской песни об Иване Грозном, приложенной теперь к Петру»[259]. Пересказ А. А. Матвеева действительно напоминает песню «Гнев Грозного на сына». Здесь Петр как будто заменил Грозного, Алексей — царевича Федора, а А. Д. Меньшиков — и

---

[257] «Очерки истории СССР. Период феодализма. Россия в первой четверти XVIII в.», стр. 278.

[258] ЦГАДА, ф. 93. Сношения России с Францией, 1705 г., ед. хр. 2, л. 44 об. Скопировано по нашей просьбе И. В. Власовой.

[259] С. М. Соловьев. История России с древнейших времен, кн. VIII, стр. 59.

Малюту Скуратова, и Никиту Романова одновременно [260]. Однако погрешности копирования и изложения документа привели С. М. Соловьева к ложному выводу. А. А. Матвеев пишет не о песне и не о французском ее переводе, а о слухе, распространенном в Польше, пересказанном в письме французского короля в Париж и воспринимавшемся весьма серьезно. На какой основе сложился и в какой форме распространялся этот слух, остается неизвестным. Между тем П. И. Калецкий снимает даже элемент сомнения, который содержался в утверждении С. М. Соловьева. Он пишет: «Очень интересно приведенное Соловьевым (III, стр. 1326) донесение русского посла в Париже Андрея Артамоновича Матвеева о том, что при французском дворе был распространен перевод русской песни, где место Грозного и его сына заняли Петр и царевич Алексей. Спасителем царевича являлся Меньшиков» [261]. Разумеется, если бы было доказано существование подобной песни, это было бы не столько удивительно. Подобные замены довольно обычны для исторической песни. Они означают либо приспособление привычного сюжета к новым обстоятельствам, либо создание самостоятельной песни в сходных исторических условиях. Однако пока в нашем распоряжении только сообщение А. А. Матвеева и, пожалуй, еще два разрозненных факта, один из которых упомянут П. И. Калецким,— запись песни об Иване Грозном, в которой фигурируют Петр и Алексей, но спасает царевича «дядюшка Микита Романович» [262], и терская песня «Петр на пиру», относительно которой можно было бы предположить, что она является начальным отрывком той же недошедшей до нас песни [263]. Таким образом, неизвестно, существовала ли самостоятельная песня о гневе Петра на сына, но можно допустить, что происходили какие-то процессы, подготавливавшие возможность появления подобной песни. Несомненен же только факт бытования слуха, принявшего характер законченного вымышленного рассказа, выразившего совершенно определенные настроения, т. е. легенды. Формирование ее уже к 1705 г. интересно не только для истории другой легенды — о царевиче Алексее-«избавителе», как один из возможных ее этапов (противопоставление Петру Алексея, попытка Петра погубить его, спасение), но и в более широком теоретическом плане. Донесение А. А. Матвеева было

[260] После заточения Евдокии воспитание Алексея было поручено сестре Петра царевне Наталии; обер-гофмейстером и фактическим руководителем Алексея с 1700 г. и до смерти царевича был А. Д. Меньшиков. Историки считают, что он сыграл роковую роль. Об этом же говорил и сам Алексей чиновникам австрийского двора, прося у кесаря защиты от преследований.

[261] П. И. Калецкий. О проблематике и образах исторических песен XVI—XVIII вв. «Русский фольклор», т. III. М.—Л., 1958, стр. 44.

[262] П. В. Шейн. Русские народные песни. «Чтение в Обществе истории и древностей российских...», 1877, кн. 3, стр. 102—103.

[263] Б. Н. Путилов. Исторические песни на Тереке. Грозный, 1948, стр. 47 (№ 34).

прислано в Россию за 13 лет до казни царевича, т. е. в то время, когда конфликт между ним и Петром еще только назревал. Следовательно, народный вымысел значительно обогнал реальное развитие событий. Подобное обычно не допускается при исследовании взаимоотношений фольклорных произведений и действительности. В этом смысле донесение А. А. Матвеева интересно учесть, например, в ходе продолжающегося спора о возможном времени возникновения песни о Грозном, которую мы только что упоминали. Оно свидетельствует в пользу тех исследователей, которые считали возможным допустить, что песня возникла до убийства Грозным сына Ивана в 1581 г.[264]

В том же 1705 г. в Москве Р. В. Брюс допрашивал каторжанина Дмитрия Игнатьева. При допросе выяснилось, что в феврале этого года каторжный сиделец Иван Костоусов рассказывал ему следующее: «В прошлых годех царевич Алексей Петрович отпросился у него, государя, в Суздаль в монастырь богу молиться. И он-де, великий государь, отпустя его, поехал за ним ночью сам и хотел его, царевича, известь... встретился ему, государю, навстречу стар человек, борода... и плешив. И сказал ему, государю: «Куда-де ты едешь? Воротись назад!» И он-де, государь, возвратился». Был учинен допрос и Костоусову. Он пересказал легенду несколько иначе: «Как-де в прошлом 209 году (7209?—*К. Ч.*) царевич Алексей Петрович отпросился у великого государя в Суздаль, где мать его, царевича, богу молится, и он в то же время, отпустя его, царевича, великий государь, поехал за ним... время встретился ему... борода велика. И он-де... за бороду. И тот-де старой человек... государя о землю и молвил: «Полно-де тебе...» И он-де, государь, испужался того и поворотил в Москву»[265].

Документ, отражающий допрос Д. Игнатьева и И. Костоусова, передает в двух вариантах легенду, по своему содержанию весьма сходную с той, которую услышал А. А. Матвеев в Париже — Петр и здесь покушается на жизнь Алексея. Их сравнение еще раз подтверждает русское и фольклорное происхождение рассказа, услышанного А. А. Матвеевым во Франции.

Итак, народная мысль в эти годы уже явно была занята царевичем Алексеем и его отношениями с Петром. С другой стороны, документы, связанные с астраханским восстанием 1705—

---

[264] См.: В. Я. Пропп. Песня о гневе Грозного на сына. «Вестник ЛГУ», № 14, серия истории, языка и литературы, вып. 3, 1958, стр. 75—103; Б. Н. Путилов. Песня о гневе Грозного на сына. «Русский фольклор», т. IV. М.—Л., 1959, стр. 5—32.

[265] П. Пекарский. История императорской Академии наук в Петербурге, т. I. СПб., 1870, стр. 357, прим. I. Многоточиями публикатор заменил слова, которые в тексте не прочитываются.

1706 гг. и с восстанием Булавина в 1707—1709 гг., не упоминают царевича Алексея. Опыт изучения народных движений XVII в. в связи с легендами о царевичах-«избавителях» приводит к мысли, что если бы идеализация Алексея к этому времени достигла необходимой степени развития, то и в Астрахани, и на Дону не только распространялась бы легенда об Алексее, но, вероятно, появились бы и самозванцы, которые олицетворили бы ее. Однако в Астрахани широко бытовала легенда другого типа — о Петре — «подмененном царе».

Если на основной территории народных движений 1705—1709 гг. легенда об Алексее еще не была распространена, то в некоторых других районах начинают циркулировать рассказы, свидетельствующие о том, что процесс созревания легенды продолжался. Характерно, что они связывают царевича Алексея и булавинцев. Так, в Тамбовском уезде, где крестьяне сочувствовали и даже помогали булавинцам, было распространено мнение, что царевич любит казаков [266]. В 1708 г. приказчик подмосковного помещика Ивинского сообщил в Преображенский приказ, что крестьянин Сергей Портной собирает крестьян и рассказывает им, будто бы в Москве царевич, окруженный донскими казаками, ходит по улицам и приказывает кидать в ров встречающихся ему бояр, а царь не настоящий и он не признает его царем. По делу С. Портного было учинено жестокое следствие, причем особенно старались выяснить, не связан ли он с булавинцами[267]. Свидетельство С. Портного весьма наглядно подтверждает мысль, которая уже высказывалась нами,— легенда о царевиче Алексее формируется в тесной связи с легендой о Петре —«подмененном царе».

Первые прямые свидетельства существования легенды об Алексее относятся к 1712 г. В нижегородской вотчине имеретинского царевича Арчила в доме крестьянина Савельева появился человек, который назвал себя сперва «боярским сыном», а потом признался, что он «царевич Алексей». Пришел он ночью и сказал, что его ограбили; в доказательство царственного происхождения он показывал на теле некий «особый знак». Крестьяне скрывали его у себя до тех пор, пока он не был арестован как беглый солдат. Власти не дознались о его самозванстве. Он был выпущен и снова выдавал себя за царевича. На этот раз он обосновался в вотчине князя Черкасского. Слух о том, что царевич Алексей скрывается от Петра и находится где-то недалеко, распространился из Нижегородского уезда в Казанский и только в 1715 г. «царевич» по доносу по-

---

[266] «Очерки истории СССР. Период феодализма. Россия в первой четверти XVIII в.», стр. 278.

[267] Там же; Н. Б. Голикова. Указ. соч., стр. 176.

па был арестован. Он оказался рейтарским сыном Андреем Крекшиным, был бит кнутом и приговорен к 15 годам каторги [268].

В деле Андрея Крекшина, несмотря на то, что многие важнейшие детали не сохранились (например, не известно, что он обещал крестьянам в случае своего воцарения), много примечательного. Прежде всего мы впервые встречаемся с самозванцем, действующим при жизни исторического лица, именем которого он пользуется. Народная мысль и народное воображение и в этом случае обгоняли затянувшиеся события. В год появления самозванца Алексей только еще обдумывал план возможного побега. Конфликт его с Петром, начавшийся так рано и непрерывно развивавшийся, очень долго не приводил к катастрофе, которая осознавалась как неизбежная. Еще в 1704 г. Петр грозил Алексею, что откажется от него[269]. В 1706 г. произошло очень резкое столкновение в связи с тем, что Алексей без разрешения посетил мать в Суздальском монастыре [270]. К 1713 г. враждебные отношения Петра и Алексея перестают быть тайной. Алексей в Петербурге сближается с Кикиным: деятельность полулегального кружка его становится особенно активной и таинственной, участники кружка получают зашифрованные клички, письма пишутся цифирной азбукой и т. д. В 1714 г. Алексей проводит полгода в Карлсбаде в связи с предполагавшейся у него чахоткой; он снова обсуждает с ближайшими ему людьми, возвращаться ли ему в Россию. В том же году его жена принцесса Шарлотта родила дочь, а в 1715 г. — сына Петра. Появление у линии Лопухиных наследника и одновременное рождение еще одного Петра — сына Екатерины — до крайности обостряет ситуацию. Петр вручает Алексею письмо с официальными упреками и угрозами[271]. Алексей просит лишить его наследства и оставить в покое. Следовательно, появление первого самозванца в 1712—1715 гг. было не случайным. Крестьянское сознание было вполне готово поверить Крекшину. Характерно, что нижегородские крестьяне прятали его около трех лет.

---

[268] Н. Б. Голикова. Указ. соч., стр. 177; см. также: «Очерки истории СССР. Период феодализма. Россия в первой четверти XVIII в.», стр. 278.

[269] *В одном из писем Петр писал Алексею:* «Если советы мои разнесет ветер и ты не захочешь делать того, что я желаю, то я не признаю тебя своим сыном; я буду молить бога, чтобы он наказал тебя в этой и в будущей жизни». (См.: «Алексей Петрович».— «Русский биографический словарь», т. II, СПб., 1900, стр. 39).

[270] Суздальский эпизод отразился в легенде, переданной двумя каторжанами в 1705 г. (см. выше, стр. 117).

[271] Н. Устрялов. История царствования Петра Великого, т. VI, стр. 46—49.

В 1712—1715 гг. в легенде о царевиче Алексее, вероятно, отсутствовал только обычный мотив чудесного спасения путем замены (С). Историческая действительность еще не стимулировала его возникновение — исторический Алексей должен был погибнуть в застенке Тайной канцелярии только через три года (в 1718 г.) после нижегородского эпизода. Своеобразным эквивалентом мотива чудесного спасения можно считать рассказы о неудавшемся покушении, которые, видимо, бытовали самостоятельно. Остальные традиционные и необходимые мотивы (царевич скитается (D_2), он доказывает свое царское происхождение, демонстрируя «особые знаки» на теле (H_1), он должен объявиться (G) и т. д.) уже сформировались и образовали единый сюжет.

В 1717 г. Алексей после многих столкновений с отцом был снова отправлен для лечения за границу. Предчувствуя неизбежность катастрофы, он, воспользовавшись отсутствием Петра в Петербурге, тайно бежит под именем офицера Коханского (потом польского кавалера Кремпирского, поручика Балка и т. д.) в Австрию и просит убежища у кесаря. Вскоре его силой возвращают в Россию. Н. И. Костомаров очень точно характеризует создавшуюся ситуацию: «В России распространился слух о том, что царевич, отправившись к отцу (Петр в это время путешествовал по Европе.— *К. Ч.*), пропал неизвестно куда; начали ходить о нем то счастливые, то печальные вести. Одни говорили, что царь приказал схватить его на пути близ Гданска и заслать в отдаленный монастырь, другие — что он скрывается в цезарских землях и скоро приедет к своей матери. Разнеслись даже такие вести: солдаты взбунтовались за границей, царя убили; дворяне хотят привезти царицу (т. е. Екатерину.— *К. Ч.*) в Россию, заключить ее вместе с детьми в монастырь, где томится законная супруга Петра, последнюю освободить и возвести на престол царевича Алексея. Эти слухи возбуждали радость в народе»[272]. Резидент австрийского императора О. А. Плейер сообщал в эти месяцы в Вену, что, по его мнению, в России все готово было бы к бунту, если бы не некий полковник гвардии, который выдал царю заговорщиков[273].

История самозванцев Лжеалексеев развивалась в своеобразных хронологических рамках. Если первый из них появился еще до 1718 г., то все остальные, кроме одного, объявляются после смерти Петра, в пору двух коротких царствований

---

[272] Н. Костомаров. Царевич Алексей Петрович.— «Древняя и новая Россия», 1875, кн. 2, стр. 137. Ср. о том же в «Донесении Плейера цесарю Карлу VI 11 января 1717 г. из Санкт-Петербурга» в кн.: Н. Устрялов. История царствования Петра Великого, т. VI, стр. 370—372; здесь же, см. стр. 228 и др.

[273] Там же, стр. 371.

Екатерины I (1725—1727) и Петра II (1727—1730) и в царствование Анны Ивановны (1730—1740).

Единственный случай, относящийся к 1723 г., по-видимому был незначительным, и сведения о нем скупы. В Вологодской провинции был арестован нищий Алексей Радионов, как пишет С. М. Соловьев, польского происхождения, который выдавал себя за царевича Алексея и был признан сумасшедшим [274]. Казалось бы, перед нами индивидуальный патологический случай, однако даже сознание сумасшедших обычно по-своему связано с той эпохой, в которую они живут. Так было и в случае с А. Радионовым. Ожидание «избавителя» было очень напряженным. В том же 1723 г. в Пскове объявился самозванец, который назвался «царским братом». Звали его Михаилом Алексеевым и был он монахом Псковского Печерского монастыря. Он рассказывал о себе, что царь Алексей Михайлович посадил его якобы на царство в Грузинской земле, а потом он был генералом в Преображенском полку. Появление самозванца — «царева брата» сопровождалось толками: «Явился брат, скоро явится и царевич Алексей Петрович» [275].

Характерно здесь своеобразное отражение русско-грузинских отношений последних десятилетий XVII — начала XVIII в., в рассмотрение которых мы входить не будем. Не ясно, называл себя самозванец вымышленным именем Михаила Алексеевича или именем какого-нибудь из действительных братьев Петра — Федора или Ивана. В первом случае возникает вопрос, не следует ли связывать этот факт с донским эпизодом 1683 г., где фигурировал некий неопределенный «князь Михаил», который должен явиться и спасти народ?

В том же 1723 г. велось следствие еще по одному вологодскому делу, начавшемуся с извета на протодьякона соборной церкви, говорившего, что «государь у нас... не подлинный» [276]. В 1721 г. Тайная канцелярия заинтересовалась чернецом Фегностом, называвшим себя «царем» и «прямым царем» [277]. В 1722 г. некто Завесин в Воронеже говорил: «Я-де холоп государя своего Алексея Петровича и за него голову свою положу, хотя-де меня и распытать» [278].

---

[274] С. М. Соловьев. История России с древнейших времен, кн. IX, стр. 190. Здесь не ясно, считали его местные жители «осумасбродившим» восемь лет тому назад и при этом только в 1723 г. он стал выдавать себя за царевича или и то и другое случилось уже в 1715 г. В последнем случае интересно хронологическое совпадение самозванчества А. Крекшина и А. Радионова в двух далеких друг от друга губерниях.

[275] С. М. Соловьев. История России с древнейших времен, кн. IX, стр. 190.

[276] В. И. Веретенников. История Тайной канцелярии Петровского времени, стр. 164.

[277] Там же.

[278] Там же, стр. 169.

Несколько раньше, в 1719 г., по сведениям Тайной канцелярии сторож Благовещенского собора в Кремле говорил жильцу Монтатенову: «Как-де будет на царстве наш государь царевич Алексей Петрович, тогда-де государь наш царь Петр Алексеевич убирайся, и прочие с ним, и смутится народ: он-де, государь, неправо поступил к нему, царевичу»[279]. Протокольная запись не очень ясна. Сторожу, несомненно, было известно, что между Петром и Алексеем что-то произошло. Вместе с тем Алексей жив и на него возлагаются недвусмысленные политические надежды в случае его воцарения, при нем будет все не так, как при Петре (К).

Все эти разнообразные по своему характеру факты имеют много общего и свидетельствуют о том, что, с одной стороны, ожидание «избавителя» продолжало нагнетаться и, с другой стороны, в качестве одного из «избавителей» все время назывался царевич Алексей.

Итак, в конце XVII в. и в первые два десятилетия XVIII в. отмечается параллельное развитие двух легенд, тесно связанных друг с другом генетически и идеологически. Как мы видели на примере предыдущих этапов развития русских народных легенд о царевичах (царях) — «избавителях», для возникновения подобных легенд необходимо признание правящего царя «неистинным», «неприродным», «непрямым». Народное сознание не способно расстаться с чисто феодальным, средневековым представлением о справедливости и благости царя (т. е. признанием его надсоциальной и доброй силой). Поэтому оно ищет малейшую возможность приписать свои несчастья царскому окружению. Это особенно легко удается в годы, когда рядом с царем оказывается фигура реального правителя типа Бориса Годунова, Филарета, Морозова и т. д. или когда царь молод, как это было в ранние годы царствований Михаила, Алексея, Федора, Петра, Ивана. Однако, на каждом из этапов истории, то медленнее, то быстрее, обнаруживается связь царя с феодальным классом, поработившим трудовые массы крестьянства и меньшого посадского люда. В этой ситуации народному сознанию, не способному еще вырваться из пут традиционной царистской доктрины, остается единственная возможность объяснения — царь не истинный! В начале XVII в. такое объяснение давалось легко. «Корень» Ивана Грозного прекратился, и на троне оказались «неприродные» цари — Годунов, потом Шуйский. В годы правления Романовых такой вариант исключался — и Алексей, и Федор, и Петр были с точки зрения вотчинного права «природными» царями. Поэтому начинают циркулировать слухи о подмене Филарета, Михаила, Алексея и,

[279] Г. В. Есипов. Люди старого века..., стр. 79.

наконец, Петра, а прототипами легендарных царевичей-«избавителей» оказываются царские сыновья — Алексей и Симеон Алексеевичи, Алексей Петрович. В годы разинского движения легенда рисовала вымышленное продолжение биографии умершего царевича Алексея Алексеевича, доводя ее до чаемого конфликта царевича с царем. Этот конфликт оправдывал восстание и поход на Москву для свержения царя. Эта легенда обрела и специфический церковный дублет в образе патриарха Никона, якобы сопутствующего разинцам.

Таким образом, исторические закономерности развития народного сознания, обусловленные социально-экономическими причинами, прокладывают себе путь в любом случае, но конкретные формы, в которые складывается или выражается антифеодальная идеология, зависят от ряда исторически более или менее случайных причин, эти формы имеют свою типологию и свои относительно самостоятельные законы развития.

В конце XVII — начале XVIII в. сложились особенно благоприятные условия для развития легенды о «подмененном» царе — властность Петра и решительность, с какой он возглавил реформы, не оставляли возможности объяснять его действия влиянием придворного окружения. Этот мотив фигурирует лишь в первые годы его царствования, когда ни политика, ни личность Петра еще не определились. Позже именно легенда о подмене в сочетании с ее религиозным двойником — легендой о Петре-антихристе стала главной антицарской легендой петровского времени. Именно поэтому с ней, а не с легендой о царевиче Алексее, были связаны народные движения начала века — астраханское и булавинское восстания.

Длительность реального конфликта Петра и Алексея нашла свое отражение в легендах о покушении Петра на жизнь царевича. Готовность народного вымысла обогнать события сказалась не только в том, что такие легенды возникают задолго до смерти Алексея, но и в появлении первого самозванца Лжеалексея за шесть лет до казни царевича. Этот факт подчеркивает активность народного осмысления действительности. Вместе с тем, народное антифеодальное движение петровского времени в силу ряда причин развивалось сравнительно медленно и, несмотря на несколько довольно ярких вспышек на периферии, не переросло в общероссийскую крестьянскую войну, как это произошло в 1606—1610 гг., в 60—70-е годы XVII в. или столетием позже. Именно поэтому легенда об «избавителе» развивалась в эти десятилетия медленно и противоречиво, а легенда о «подмененном» царе, отличающаяся незавершенностью антифеодальных настроений и ограниченной возможностью политически объединять и активизировать сознание ее носителей (против неистинного царя, но за кого?), приобрела особенную распространенность. Характерно в этом смысле то, что леген-

да о царевиче Алексее-«избавителе», как мы увидим дальше, возникнув как антипетровская легенда, в дальнейшем стала антиекатерининской, и позже антианнинской.

ЛЕГЕНДЫ ОБ «ИЗБАВИТЕЛЯХ» В 30—50-х ГОДАХ XVIII в. («ПЕТР II» И «ИВАН АНТОНОВИЧ»)

В 30—50-х годах XVIII в. действует около полутора десятка самозванцев, причем шесть называют себя именем Алексея Петровича. Двое из них выступают сразу же в год смерти Петра I — в 1725 г., остальные — в 1731—1738 гг. Такое распределение интересующих нас фактов во времени не случайно. Смерть Петра вызвала острое столкновение новой петровской знати во главе с Меньшиковым с их противниками, делавшими еще недавно ставку на царевича Петра — сына Алексея. Победила в этом споре партия Меньшикова. На престол была возведена Екатерина I. Тем самым было продемонстрировано, что никаких социальных и политических изменений не предполагается. Естественно, что в это время легенда о царевиче Алексее приобрела особенную популярность. Самозванчество 1725 г. было результатом этой популярности и своеобразной реакцией на короткое царствование Екатерины I.

Первый самозванец, солдат Низового корпуса Евстифий Артемьев, объявился в Астрахани в 1724 г. еще в то время, когда Петр был болен. Донес на него поп Покровской церкви, которому он на исповеди признался, что он «сущий» Алексей Петрович. «А что-де обносится, что царевич Алексей преставился и то-де мертвым обнесен другой. А пострадал он будто от Меньшикова для того, что гонялся за ним Меньшиков со шпагою»[280]. На допросе в Тайной канцелярии больше ничего не выяснилось.

Второй самозванец, тоже солдат, Александр Семиков пробовал утвердиться в городе Почепе среди солдат гренадерского полка. Он был сыном пономаря из сибирского городка Погорелого. Правительство опасалось, что самозванец найдет на Украине поддержку, и приняло чрезвычайные меры. Вместе с самозванцем в Петербург был привезен для выяснения дела гетман Полуботок и ближайшие к нему старшины. В Петербурге хорошо помнили, что в 1718 г. гетман Скоропадский и старшины неохотно подписали приговор царевичу Алексею. После казни Семикова было велено соорудить в Почепе каменный столб с железной спицей, на которой должна была быть надета отсе-

---

[280] М. Н. Прокопович. О извощике 1-го гренадерского батальона (Низового корпуса) Евстифие Артемьеве, назвавшемся царевичем Алексеем Петровичем. «Чтения в Обществе истории и древностей российских», 1897, кн. 1, отд. IV, стр. 10.

ченная голова. На жестяном листе, прикрепленном к столбу, были перечислены его вины. С. Лашкевич, впервые опубликовавший некоторые факты, связанные с делом Семикова, считает, что успех его в Почепе и Почепском уезде объясняется тем, что народ «по мягкосердию своему не допускал к вероятию исполнение смертной казни над преступником — сыном царским и охотнее предавался мысли о возможном бегстве из заключения царевича»[281].

При таком способе объяснения событий остается непонятным, почему народ особенно охотно «предавался мысли» этой именно в 1725 г., сразу же после смерти Петра и только через восемь лет после смерти Алексея.

В последующие шесть лет самозванцы не объявлялись, но судя по тому, что они снова появились после 1831 г., легенда в эти годы продолжала существовать и распространяться. С 1725 по 1730 г. сменилось два правителя. Умерла Екатерина I, и на трон был возведен двенадцатилетний Петр II. Последовавшие вслед за этим перемены в правительстве не могли не породить социальных иллюзий. В 1727 г. всесильный Меньшиков был сослан и вскоре умер в Березове. Вместо Петра три года правил «Верховный тайный совет», а в 1730 г. юный царь умер, не реализовав надежд народа, хотя и не успев разочаровать его.

С. М. Соловьев пишет, что «уже в 1730 г. слышался говор, что Петр II отравлен Долгоруким и осьмью другими боярами, но есть царевич, живет в горах»[282]. По-видимому, и здесь речь шла о царевиче Алексее и легенда о нем продолжала еще бытовать. Характерно, что следующий Лжеалексей выступает только в 1731 г., когда стал выясняться характер правления Анны. На смену старой олигархии пришла новая — Бирон и ближайшая к нему курляндская знать. П. К. Алефиренко сообщает о нескольких самозванцах 1730-х годов. Они действовали в Московской, Нижегородской, Воронежской и Оренбургской губерниях и опирались на крестьян, казаков, бурлаков, солдат и раскольников. Некоторые из них, такие, как помещичий крестьянин Андрей Обудин и посадский человек Андрей Холщевников, не оставили заметного следа в истории крестьянского движения этих десятилетий[283].

---

[281] С. Лашкевич. Историческое замечание о казни самозванца Александра Семикова, выдававшего себя за царевича Алексея Петровича. «Чтения в Обществе истории и древностей российских», 1860, кн. 1, отд. II, стр. 141.

[282] С. М. Соловьев. История России с древнейших времен, кн. X, стр. 661.

[283] П. К. Алефиренко. Крестьянское движение..., стр. 325—326. А. Холщевников действовал в Арзамасском уезде. Он и группа поддерживавших его крестьян рассчитывали, что достаточно появиться царевичу Алексею, как «будет в народе возмущение и... весь мир смутитца и пристанет-де... к нему, Холщевникову» (там же, стр. 326).

Другие выступления самозванцев 1730-х годов значительно интереснее и располагаются в нарастающем порядке. Г. В. Есипов связывал вспышку самозванчества в 1731—1733 гг. с манифестом 16 декабря 1831 г. «Об учинении присяги в верности наследнику всероссийского престола, который от ее императорского величества назначен будет»[284], требовавшим присяги какому-то неведомому наследнику, который не был назван по имени. Порядок престолонаследия оставался неясным — прямого наследника не было и никто им не был «назначен», вместе с тем манифест возбуждал мысль о том, что в действительности он где-то есть[285].

Предположение Г. В. Есипова можно принять с определенным ограничением — подобный манифест мог стимулировать развитие легенды, но, разумеется, не мог бы ее породить, если бы отсутствовали более общие и более глубокие социальные и политические причины. Характерно, что в 1732 г. появляются одновременно два самозванца, которые действовали сообща и называли себя разными именами. Рядом с царевичем Алексеем оказывается царевич Петр Петрович[286].

Осенью 1732 г. в с. Чуеве Тамбовской губернии распространился слух, что в 1731 г. присягали царевичу Алексею Петровичу, он жив и идет к Москве. В селе появился нищий, который заявил: «Я не мужик и не мужичий сын: я орел, орлов сын, мне орлу и быть. Я царевич Алексей Петрович... есть у меня на спине крест и на лядвее родимая шпага»[287]. Крестьяне повели его к знахарю, который славился тем, что узнавал людей. Знахарь признал в нем подлинного царевича Алексея Петровича и пришелец признал, что присяга по манифесту 1731 г. приносилась ему. Он обещал мужикам: «Когда мое дело вскроется, то ланд-милицев и подушных денег не будет и орлы все преклонятся белому царю»[288]. Или: «Как это-де сделается, и боярам-де житья не будет, а которые и будут, и те хуже мужика находятся, и буду их судить с протазанами, воткня в ногу, как было при царе Иване Васильевиче»[289]. Он рассказал, что на Бузулуке (приток Хопра) скрывается другой царевич — его свод-

---

[284] «Полное собрание законов Российской империи с 1649 г.», т. VIII. СПб., 1830, № 5909, стр. 601—603.

[285] Г. Есипов. Люди старого века..., стр. 416—417.

[286] Видимо, имелся в виду царевич Петр (сын Петра I), умерший в 1719 г. четырех лет от роду.

[287] Г. Есипов. Люди старого века..., стр. 434.

[288] Там же, стр. 423.

[289] Там же, стр. 428. П. К. Алефиренко цитирует это место таким образом: «Будет от него, императора, в неправде всем суд. И как это дело сделается и боярам-де не жить... а которые и будут и тем-де хуже мужика находиться» (П. К. Алефиренко. Крестьянское движение..., стр. 325).

ный брат Петр Петрович. Крестьяне немедленно послали и за ним. Однако самозванец был внезапно арестован и посажен в Тамбовский острог. Он оказался монастырским крестьянином Тимофеем Тружеником[290]. Чуевские крестьяне предприняли попытку освободить его, но неудачно.

Соратник Тимофея Труженика Ларион Стародубцев («Петр Петрович») действовал главным образом среди донских казаков. Известно, что еще до 1732 г. он встречался с Тружеником в станице Яменской на Бузулуке, куда он прибежал, дезертировав из Нарвского драгунского полка. Здесь они договорились о совместных действиях. После ареста Труженика Л. Стародубцев делает попытку собрать вольницу, и его действительно поддерживали беглые солдаты, казаки, бурлаки, однодворцы и крестьяне. Он говорил о себе: «Уже мои годы вышли, жил я тайно, а ныне буду явен. Пора мне на отцовское пепелище. Скудному жаль кошеля, а богатому короля. А вот батюшкино царство службами растащили, а как я сяду на царство, то служба уймется на десять лет»[291]. Свое чудесное спасение от смерти он объясняет таким образом: «У боярина был сын и тому царевичу пришел лик в лик. У боярина сын умре; он, боярин, взял и подменил царевича своим сыном и сказал, что царевич умер, а этого царевича увез»[292]. Не обошлось и на этот раз без царской отметины на теле. По рассказу казака Бочарова, «на груди у него (т. е. Стародубцева.— *К. Ч.*) звезда и на спине месяц»[293].

Стародубцев завел своих секретарей, которые записывали всех, кто соглашался служить ему. Любопытно «прелестное письмо», которое он рассылал по ближайшим станицам и деревням: «Благослови еси боже наш! Проявился Петр Петрович старого царя и не императорский, пошел свои законы искать отцовские и дедовские, и также отцовские и дедовские законы были; при законе их были стрельцы московские, и рейторы, и копейщики, и потешные, и были любимые казаки, верные слуги жалованные, и тако же цари государи наши покладались на них якобы на каменную стену, тако и мы, Петр Петрович, покладаемся на казаков, дабы постояли за старую веру и за чернь, как бывало при отце нашем и при деду (sic!) нашем, и вы, голетвенные люди, бесприютные бурлаки, где наш

---

290 Авторы «Очерков истории СССР» называют его Тимофеем. Тружеником («Очерки истории СССР. Период феодализма. Вторая четверть XVIII в.», № стр. 241). П. К. Алефиренко сообщает, что он был монастырским крестьянином, т. е. «трудником» или «тружеником» (П. К. Алефиренко. Крестьянское движение..., стр. 325), поэтому вероятно, что «Труженик» не фамилия, а кличка, связанная с социальным происхождением самозванца.

291 Г. Есипов. Люди старого века..., стр. 433.

292 Там же, стр. 434.

293 Там же.

глас не заслышится, идитя со старого закону денно и нощно. Яко я, Петр Петрович, в новом законе не поступал, много ж и страдания о старых книгах принимал, от императора в темнице за старую веру сидел два раза, и о ево законе не пошел, понеже он поступал своими законами, много часовни ломал, церкви опоко свещал (опакощивал?— *К. Ч.*), каменю веровать пригонял, красу с человека снимал, волею и неволею по своему закону на колена ставливал и платья обрезывал, излюбил свою веру, набрал себе синих кур, женские власы, змеиные жалы да излюбил себе властников, кормных боровьев. А у нашего отца и деда таких законов не бывало, и такие я законы спроглядел: мы, Петр Петрович, спроглядевшия от таких законов скрылся, и шел я на Чернигов, а с Чернигова на Киев и в Киеве граде кинул ерлык, а на ерлыку подписано: слетел орел с тепла гнезда; тогда же от императорских законов пошел на вольную реку, а теперя я хощу умышлением своим вступить на отцовское и дедовское пепелище, и вам бы, всему нашему государству, всею чернию сему нашему ярлыку верить и поступать смело, не опасая себя ничего, читать по ярманкам и по торгам во всенародное известие и давать списывать и посылать списки во все государство, дабы о том вся чернь ведала, а казакам по всем станицам от нас, Петра Петровича, ерлыки посланы»[294].

Специальное письмо Л. Стародубцев направил и донским казакам. Казачьи старшины вскоре изловили «Петра Петровича», намеревавшегося идти на Москву, и привезли его в Черкасск, а потом переправили в Тайную канцелярию. Следствие закончилось казнью Т. Труженика и Л. Стародубцева. Их соратникам вырезали языки, их били кнутом и сослали в Сибирь.

По-видимому, наиболее значительным было выступление Лжеалексея — работного человека из оскудевших шляхтичей Ивана Миницкого в Ярославце на Десне в 1738 г. Миницкий уверовал якобы в свое царственное происхождение «от некоторых сонных видений, ему бывших». Ему удалось увлечь за собой значительное число крестьян, работных людей, солдат Новгородского полка и казаков. Среди его сторонников были казачий атаман Осип Кучаковский, сотник Андрей Полозок, поп Гаврила Могило и др. Готовое вспыхнуть вооруженное восстание было предотвращено сотником Климовичем, арестовавшим Ивана Миницкого. Последовала жестокая расправа и специальный указ царицы Анны Ивановны, который публиковался по всей Украине[295].

---

[294] См.: Г. Есипов. Люди старого века..., стр. 438—439.

[295] «Полное собрание законов Российской империи с 1649 г.», т. X, № 7653, стр. 608—614. Сведения о деле Миницкого см. также: П. К. Алефиренко. Крестьянское движение..., стр. 325; «Очерки истории СССР. Вторая четверть

В бумагах Тайной канцелярии, просмотренных С. М. Соловьевым, значится, что он говорил солдатам: «Вставайте! Я вашу нужду знаю; будет вскоре радость: с турками заключу мир вечный, а вас в мае месяце все полки и казаков пошлю в Польшу и велю все земли огнем жечь и мечем рубить» [296]. Известно также, что он о себе рассказывал: «Я — царь Алексей Петрович и ходил по разным местам, а ныне прямо о себе объявляю, пожалуйте, послужите мне верою и правдою, как служили отцу моему, а я вас за это не оставлю» [297]. Или: «Я — царь Алексей Петрович и хожу многие годы в нищенстве» [298].

К концу 1730-х годов легенда о царевиче Алексее теряет свою популярность. Возникнув в начале второго десятилетия XVIII в. как антипетровская легенда, она тем не менее приобрела особенную популярность только после смерти Петра I и активно бытовала во второй половине 20-х и в 30-е годы XVIII в., когда сменились одно за другим три правительства, не оправдавших надежд народа.

Выявленные факты ограничивают время ее бытования периодом 1713—1738 гг., которому предшествовало длительное формирование легенды (с 1698 г.), исторически соответствовавшее времени развития конфликта Петра с царевичем Алексеем.

Вместе с тем постепенно назревала ситуация, сложившаяся к 60—70-м годам XVIII в. и приведшая к новой крестьянской войне.

Смена имен «избавителей» объективно означала поиски возможного предводителя в будущей антифеодальной войне [299]. Мы уже видели, как рядом с Алексеем Петровичем появляется царевич Петр Петрович и некий «царев брат» (Михаил Алексеевич?). В 40—50-е годы XVIII в. объявляется несколько безымянных самозванцев, которые называют себя просто «императорами» или «самодержцами». Таков дворцовый крестьянин Яков Татаринов (1740 г.), однодворец Артамон Чевычелов, казак Михаил Рандачич [300], некий гренадер гарнизонного полка, возвестивший в Глухове: «Мир! Народ божий, слушайте, я —

XVIII в.», стр. 241; С. М. Соловьев. История России с древнейших времен, кн. X, стр. 661—663; И. Д. Беляев. Русское общество от кончины Петра Великого до Екатерины II. «Библиотека для чтения», 1865, № 3, стр. 76.

[296] С. М Соловьев. История России с древнейших времен, кн. X, стр. 662.

[297] Там же.

[298] Там же, стр. 661.

[299] Развернутую характеристику крестьянского движения, форм социального протеста и социально-политических настроений русского крестьянства в 30—50-х годах XVIII в. см. в обстоятельной книге П. К. Алефиренко «Крестьянское движение и крестьянский вопрос в России в 30—50-х годах XVIII в.».

[300] Там же, стр. 325—326.

царевич!»[301]. В 1768 г. адъютант Опочинин выдает себя за сына Елизаветы и английского короля[302].

Появление безымянных самозванцев свидетельствует одновременно и о продолжающемся ожидании «избавителя», и о несформированности очередной «избавительской» легенды. Естественно, что народное воображение не могло не реагировать на судьбу двух царевичей, которым не суждено было стать царями и управлять государством. О первом из них — Петре II, рано умершем от оспы, мы уже говорили; второй — младенец Иван Антонович, сын Анны Леопольдовны (внучки царя Ивана V) и Ульриха-Антона Брауншвейгского, процарствовал менее года, был свергнут вместе со своей матерью-правительницей в 1741 г. и заточен пожизненно в Шлиссельбургскую крепость[303].

* * *

Легенда о царе Петре II бытовала долго (до середины 60-х годов), но не получила значительного развития. Тем не менее факты, с нею связанные, представляют известный интерес.

Несомненно, что легенда о Петре II-«избавителе» формировалась как антиолигархическая и антидворянская легенда. По свидетельству С. М. Соловьева, уже в 1730 г. рассказывали, что Петр II не умер естественной смертью, а был убит Долгоруким «с осьмью боярами»[304]. В дальнейшем возник слух о том, что Петр II, подобно Ивану Антоновичу, пребывает в таинственном заточении. Автор статьи «Тайная канцелярия в царствование императрицы Елизаветы Петровны. 1741—1761 гг.», обследовавший бумаги, связанные с политическими процессами этого времени, пишет: «Что касается рассказов о заточении Петра II в других государствах, за морем и о возвращении его в Россию, то все эти рассказы, весьма в то время в народе распространенные, за исключением некоторых подробностей, совершенно одинаковы, несмотря на то, передает ли их какой-нибудь колодник или солдат или ссыльный в Оренбург»[305]. Сосланный в Оренбург, который тут упоминается, в 1749 г. рассказывал: «Скоро придет всем воскресенье и все-де мы воскреснем скоро; ездил-де один купец за море и било-де его на море погодою несколько дней и прибило его к некоторому городу;

---

301 «Тайная канцелярия в царствование императрицы Елизаветы Петровны. 1741—1761 гг.» — «Русская старина», 1875. № 12, стр. 532.

302 «Самозванцы».— Энциклопедический словарь», т. XXVIII, Саварни — Сахарон. Изд. Ф. А. Брокгауз (Лейпциг) и И. А. Ефрон (С.-Петербург). СПб., 1900, стр. 208—210.

303 В 1764 г. он был заколот стражей при попытке его освобождения офицером Мировичем.

304 С. М. Соловьев. История России с древнейших времен, кн. X, стр. 661.

305 «Тайная канцелярия в царствование Елизаветы Петровны», стр. 533.

и тот-де купец, вышед из того судна, раздавал в том городе нищим милостыню и, раздав милостыню, шел по-прежнему на корабль, и стоящие-де у одной палатки часовые оному купцу говорили, что-де он всем нищим милостыню подавал, а своему-де российскому не подал; и оный-де купец пришел в ту палатку для подаяния тому человеку милостыни и содержащийся-де в той палатке человек говорил тому купцу: знаешь ли де ты меня? И оный-де купец дал тому человеку милостыню и сказал; что-де я его не знаю! и оный-де человек тому купцу сказал; знаешь ли де ты, что я ваш монарх — второй Петр и стражду-де здесь долговременно. И теперь-де мне писем ему, купцу, давать невозможно, что-де увидят караульные; и чтоб-де он пришел поутру для подаяния милостыни, а он-де ему приготовит от себя вид. И оный-де купец, не говоря тогда ничего, из этой палатки вышел, а потом на другой день оный же купец в ту же палатку ходил, и оный-де содержащийся в той палатке человек дал ему сапоги, и приказывал, чтоб он, купец, те сапоги отдал сестре его, милостивой государыне, и она-де те сапоги распорет и может-де его узнать. И потому-де уповательно, что уже туда для свидетельства того человека давно уже полки посланы».

Когда же один из слушателей возразил, что он сам помнит, «как второму императору погребение было в Москве», то рассказчик отвечал, «что-де сделали это князья Долгорукие и мертвое тело вместо государя подложили другое, а его-де, государя, знатно выняли, так же как ныне всемилостивейшую государыню хотели было увезти под караулом»[306].

Самозванец, выдававший себя за Петра II, появился только через 15 лет, в пору, когда уже шел активный процесс формирования легенды о царе Петре III, впоследствии совершенно заслонившей легенду о Петре II.

В 1764 г. властям стало известно о разговоре, происходившем между Потапом Гордеевым, крестьянином дер. Яблонной Березинской волости Нижегородской губернии, и дьяком Егором Афанасьевым. П. Гордеев говорил: «Вот-де господь нам дарует государя Петра Алексеевича, императора второго». На вопрос Афанасьева:—«Как же, Потап, где ему взяться, вить он умер!», Потап сказал: «Нет-де, хотя и сказали, что он умер, а как в оспе лежал, так его в то время скрали и заклали в стену, только-де чрез святого духа из стены-то он теперь вышел!», и прибавил: «Буде же-де будет от государыни к Петру Второму милость, так хорошо, а как-де не будет, так мы и сами к ней пойдем»[307].

---

[306] Там же.

[307] К. В. Сивков. Самозванчество в России в последней трети XVIII в. «Исторические записки», т. 31, М., 1950, стр. 99—100.

Допрос, учиненный П. Гордееву, установил, что «Петр II» находится где-то в раскольничьих кельях. Это сообщение совпало с арестом в Заволжье самозванца Ивана Михайлова (он же Иев Евдокимов, однодворец из Кром) [308]. Он обещал староверам свободу вероисповедания, всем крестьянам — освобождение от казенных податей и говорил своим сторонникам, что если с ним «не будет милости... то-де зберет вольницу и пойдем боем» [309]. О себе он рассказывал: «Когда кн. Голицын, Иван Долгоруков и граф Миних уговорили его (т. е. Петра II.— *К. Ч.*) ехать в Шуйский уезд на псовую охоту, то он, не доезжая Шуи, заболел оспой; увидя это, бояре увезли его в Италию; кто вез и какими дорогами, он не знает, но помнит, что тайно и скрытно». В Италии он «закладен был в столб каменной на королевском дворе; в столбе было маленькое окошко; тут он пробыл $24^1/_2$ года и получал в окно от короля хлеб и воду, а девять лет назад в столбе сделалась расселина; считая это действием святого духа, он тайно вышел из столба и пошел в Россию и был в пути девять лет» [310].

Когда слух о появившемся «Петре II» распространился и возникла опасность ареста, Иван Михайлов бежал в Пошехонье, а потом на Керженец, откуда собирался уйти в «понизовые города». Любопытно, что, сознавшись после ареста в самозванчестве, он утверждал, что слышал от некоего старца Лариона, будто император Петр II был «подлинно скрыт» и «вживе находится» [311].

В 1760-е же годы появился и первый самозванец, выдававший себя за Ивана VI (Ивана Антоновича). Он оказался крестьянином Крестного монастыря Каргопольского уезда и дер. Лапинской Карашинской волости Иваном Михайловичем Матвеевым. Объявившись Иваном Антоновичем, он рассылал «прелестные письма» такого содержания: «Я — Иоанн, император и самодержец всероссийский, а Елизавету-императрицу и наследника ее свергну с престола; и ныне я под скрытием нахожусь в Негренской пустыне казначеем, в том и подписуюсь я, Иван Михайлов» [312]. Самозванец был немедленно схвачен, бит кнутами, ему вырвали ноздри и сослали на вечные работы в Рогервик.

Второй случай, связанный с легендой об Иване Антоновиче, излагается автором статьи «Тайная канцелярия в царствование императрицы Елизаветы Петровны. 1741—1761 гг.» таким образом: сибирский купецкий человек рассказывал караулившим его солдатам в Тайной канцелярии, что он был в Польше и Пруссии и видел бывшего адъютанта русской службы Манштейна. Прус-

---

[308] Одновременно распространился слух о том, что Петр II был не сыном Алексея Петровича и Шарлотты Вольфенбюттельской, а незаконнорожденным отпрыском царицы Елизаветы Петровны (К. В. Сивков. Указ. соч., стр. 100).

[309] Там же, стр. 102.

[310] Там же, стр. 101.

[311] «Тайная канцелярия в царствование Елизаветы Петровны», стр. 533.

[312] Там же.

ский король «дал... вид, чтоб ему ехать к Ивану Антоновичу Ульриху, чтоб ему по-прежнему быть в России на царстве; и с тем-де видом поехал он (рассказчик.— *К. Ч.*) в Польшу к староверам для согласия, чтоб Ивана Антоновича посадить по-прежнему в России на царство; и у тех-де староверов он был; и как-де он от тех староверов пошел, то-де попался он под караул»[313].

Слухи об Иване Антоновиче особенно активизировались в начале 1760-х годов, после смерти Елизаветы. Несмотря на то, что при заточении всей семьи Антона-Ульриха соблюдалась строжайшая секретность, документы того времени свидетельствуют о том, что многие знали, кто именуется «безымянным колодником», привезенным в 1756 г. из Холмогор в Шлиссельбург[314].

В марте 1762 г. стало известно, что Петр III посетил Ивана Антоновича в Шлиссельбурге. В июне-июле того же года в связи с решением Екатерины отправить в Шлиссельбург свергнутого мужа, Ивана Антоновича срочно везут в Кексгольм. По дороге происходит кораблекрушение. Едва спасенного узника ведут дальше пешком, «завязав голову на руках»[315]; в Кексгольме его поселяют в случайный дом, наскоро окруженный высоким забором. 6 июля Петр III убит в Ропше и Ивана Антоновича возвращают в Шлиссельбург. В августе его здесь посетила Екатерина, считавшая его важнейшим претендентом на престол. Все это порождало новые слухи об Иване Антоновиче, стимулировало распространение легенды о нем.

В 1764 г. поручик В. Я. Мирович совершает попытку освободить Ивана Антоновича и снова возвести его на престол. Эта попытка заканчивается трагически. Офицеры стражи, действуя по инструкции, закалывают заключенного.

В дореволюционной историографии В. Я. Мирович обычно изображается как психически неуравновешенный карьерист, рассчитывавший в ходе дворцового переворота добыть себе чины, славу и богатство[316]. Однако, каковы бы ни были субъективные побуждения неудачливого заговорщика, нельзя не видеть того, что инцидент, связанный с ним, был выражением роста антиекатерининских настроений. Не случайно Мирович выступает в один год с первыми самозванцами, действовавшими под именем Петра III (см. ниже), и Иваном Михайловым — Лжепетром II. Несомненно, что Мирович находился под влиянием возродившейся в эти годы легенды об Иване Антоновиче. В своей капитальной монографии Бильбасов пишет: «Слухи и толки об Иване Антонови-

---

[313] Там же.

[314] См.: Бильбасов. Иоанн Антонович и Мирович. «Русская быль», вып. X, серия 1. М., 1908, стр. 5—6 — о деле Авдотьи Кировой, преследовавшейся за распространение слухов об Иване Антоновиче.

[315] Там же, стр. 8.

[316] О деле В. Я. Мировича, кроме упомянутой выше книги Бильбасова, см. статью Д. Н. Блудова «Заговор и казнь Мировича» (в кн.: Е. Ковалевский. Граф Блудов и его время. СПб., 1866, стр. 222—230).

че, строго говоря, никогда не прекращались, но весной 1764 г. в Петербурге стали ходить неясные толки о какой-то предстоящей катастрофе. Слухи стали так настойчивы, так часты, что могли подать повод к каким-либо мерам, о которых, однако, нет серьезных упоминаний»[317]. Бильбасов сообщает также о нескольких встречах Мировича с солдатами, которые все время говорили ему об Иване Антоновиче и предстоящем будто бы его воцарении (сержант Измайловского полка Морозов, солдат, с которым Мирович переезжал на лодке через Неву, рейтар М. Торопчанин и др.)[318] 20 июня 1764 г. властям стало известно «подметное письмо», в котором прямо заявлялось о предстоящем освобождении шлиссельбургского узника («а надлежит на царский престол утвердить непорочного царя и неповинного Иоанна Антоновича»)[319]. Характерно, что слухи и толки о «колоднике» особенно усилились во время поездки Екатерины II в Лифляндию.

10 июня 1764 г. царица писала Н. И. Панину: «Хотя зло пресечено в своем корне, я опасаюсь, однако, чтобы в таком большом городе, как Петербург, глухие толки не наделали бы много несчастных» и «надобно до фундамента знать, сколь далеко дурачество распространилось»[320]. Документы сохранили свидетельство того, что легенда об Иване Антоновиче в каком-то виде продолжала бытовать и в последующие годы: в 1766 г. рассматривалось шесть тайных дел, в которых упоминалось его имя, а в следующем 1767 г.— два[321].

И, наконец, последний эпизод относится уже к 1788 г. П. Бартенев опубликовал документ, извлеченный из дела канцелярии прибалтийского генерал-губернатора, из которого следует, что в Ливонии объявился новый «Иван Антонович», который рассказывал о себе, что сидел долгое время в Шлиссельбургской крепости[322]. В 1762 г. комендант крепости Ребиндер[323] якобы нашел за 3000 рублей похожего на него человека «из чухон» (или некоего Петра[324]) и подменил его. После этого он уехал в Запорожскую сечь, был принят в казаки и ходил с ними под Очаков, был в Астрахани и в Крыму. В 1782 г. он побывал в Петербурге и в Архангельске, чтобы узнать о судьбе своих родных. Выяснилось якобы, что отец (Ульрих-Антон) и мать (Анна Леопольдовна) умерли, а «братья и сестры» сосланы на судне «Полярная звезда» в океан. В Ливонии самозванец якобы стремился наладить связь с герцогом Бироном, надеясь на его поддержку. После ареста вы-

---

[317] Бильбасов. Указ. соч., стр. 22—23.
[318] Там же, стр. 24, 35, 36 и др.
[319] Там же, стр. 23—24, прим.
[320] Там же, стр. 54.
[321] Там же, стр. 73—74.
[322] «Осьмнадцатый век. Исторический сборник, издаваемый П. Бартеневым, издателем «Русского архива», кн. I. М., 1869, стр. 460—465.
[323] В действительности комендантом в то время был Бередников.
[324] К. В. Сивков. Указ. соч., стр. 129—130.

яснилось, что действительное имя самозванца Тимофей Иванович Курдилов (из кременчугских купцов).

Итак, документальные свидетельства как о бытовании легенд о Петре II и Иване Антоновиче, так и о связанном с ними самозванчестве в целом не очень значительны. Самозванцы были слабо связаны с народными движениями этой поры и не пользовались сколько-нибудь широкой поддержкой.

Наряду с фактами, относящимися к выступлениям самозванцев, документы того времени сохранили пересказы легенды, бытовавшей помимо них. В фольклорном облике этих легенд появляется нечто новое. Традиционные мотивы — «избавитель» скрывается (D_1) или странствует (D_2) после «чудесного спасения» (C) — заменены здесь в обоих случаях заточением героя за морем, в иностранном государстве, в Италии, в Шлиссельбурге (D_3). Мотив подмены сохраняется в весьма своеобразной форме. Если до сих пор герой заменялся верным человеком, чтобы избежать смерти (C_1), то в легендах о Петре II и Иване Антоновиче враги выдают чужой труп за умершего царя (B_4) для того, чтобы свергнуть «избавителя» с престола и вслед за тем заточить его (D_3). Все это напоминает легенды о «подмененном царе», бытовавшие в конце XVII и в первой четверти XVIII в. Правящая царица не знает о совершившемся злодействе — она сама игрушка в руках дворянской олигархии. «Избавителю» обычно еще предстоит выяснить, как она отнесется к нему. Он надеется на признание, но вместе с тем готов начать с ней борьбу. В отличие от легенд XVII в. здесь, так же как в легенде об Алексее, упоминаются имена злодеев-дворян (Меньшиков, Долгорукий, Голицын, Миних и др.). Все это ослабляет конфликт «избавитель» — царь-узурпатор и выдвигает на первое место конфликт «избавителя» с олигархами.

Новые черты в легендах об «избавителях» появились под воздействием исторических событий послепетровского времени: дворцовых переворотов, арестов и заточений царей, правителей и фаворитов, ослабления самодержавия в пользу дворянских олигархических групп и т. д. Если в легенде об Иване Антоновиче мотив заточения возник на основе известного исторического факта, то в легенде о Петре II он вымышлен в духе обычных событий первой половины XVIII в.

И, наконец, характерно, что легенда о Петре II связана с казачеством и расколом. В анализированных легендах вместо царевича действуют императоры Петр II и Иван VI. Это объясняется кратковременностью их царствования и малолетством того и другого. Состояние страны в годы их правления не ставилось им в вину и на них еще возлагались социальные и политические надежды. Следовательно, в народном сознании они были близки к традиционным царевичам-«избавителям», известным по легендам XVII — начала XVIII в.

Анализируя легенды XVII в., мы отмечали, что рост политического сознания народа обычно отражался в переходе от антибоярских легенд, бытование которых сопровождалось сохранением царистских иллюзий, к антицарским легендам, формулировавшим в своеобразной форме стремление заменить царя-угнетателя «народным» царем. Появление антидворянских черт в легендах первой половины — середины XVIII в. не знаменовало возврата к антибоярской и процаристской формуле, а означало историческое ослабление самодержавия в пользу дворянской олигархии в послепетровское и доекатерининское время.

«ПЕТР III» (1762—1773 гг.)

Десятилетие с середины 60-х до середины 70-х годов XVIII в. вошло в русскую историю как период подготовки крестьянской войны под руководством Е. И. Пугачева — самой значительной из крестьянских антифеодальных войн в русской истории. Великая крестьянская война XVIII в. была не только самой продолжительной, но самой популярной, а расправа с ее участниками — самой кровавой; она явилась высшим этапом крестьянских войн в России, наиболее мощным выражением феодального кризиса, охватившего русское общество. Свой расцвет переживают в это время и народные легенды о царях (царевичах)-«избавителях».

О крестьянском движении в России во второй половине XVIII в., в том числе и движении, возглавленном Е. И. Пугачевым, написано очень много. Опубликованы и изучены сотни документов, хранившихся в центральных и областных архивах, рассмотрены отдельные этапы движения, роль и судьба Пугачева и его ближайших соратников, участие крестьян отдельных губерний, роль уральских работных людей, отзвуки восстания на территориях, не охваченных крестьянской войной (центральные губернии, север, Сибирь и т. д.); написаны обширные историографические обзоры, изучалось отражение крестьянской войны в литературе, фольклоре, живописи, ее влияние на общественную мысль и революционно-освободительное движение XVIII—XIX вв.[325] И все же, изучая развитие легенд об «избавителях» во второй половине XVIII в., мы постоянно сталкивались с весьма значительными трудностями. Заключались они прежде всего в колоссальном объеме фактического материала, в отсутствии свода документов, подобного сборникам документов о восстаниях под руководством И. И. Болотникова, С. Т. Разина, К. А. Булавина и др., и, наконец, в том, что настоящая работа писалась одновременно с капитальной обобщающей трехтомной работой, предпринятой группой

---

[325] Наиболее полный историографический обзор см.: В. В. Мавродин. Крестьянская война в России в 1773—1775 гг. Восстание Е. И. Пугачева. Л., 1961.

историков Ленинградского университета под руководством проф. В. В. Мавродина[326].

Мы не ставим перед собой задачу демонстрации всех материалов, которые могли бы характеризовать развитие легенд об «избавителях» во второй половине XVIII в.— это было бы невозможно. Бурная деятельность Е. И. Пугачева и других самозванцев, использовавших легенду о Петре III-«избавителе» на протяжении нескольких десятилетий, вплеталась в бытование самой легенды, срасталась с ней, влияла на нее, способствуя то ее развитию, то затуханию. Нашу задачу облегчает наличие обстоятельных работ по истории самозванчества в эти десятилетия[327].

Расцвет легенды о Петре III-«избавителе» приходится на время царствования Екатерины II и в основном она носила антиекатерининский характер. Хорошо известно, что движение Е. И. Пугачева отличалось четкостью социального состава участников и ясностью антикрепостнических настроений. Поэтому для этих десятилетий антиекатерининская легенда в сознании масс крестьянства, казачества и уральских работных людей была синонимом и персонификацией антикрепостнических идей и лозунгов.

В старой историографии да и в некоторых работах более нового времени[328] неоднократно ставился вопрос о том, почему именно Петр III был избран народом в качестве героя легенды, какие реальные черты его деятельности, характера, намерений и т. д. могли этому способствовать. Обычно приводилось два основания: попытка Петра III ограничить крепостнические устремления монастырей, права фабрикантов на покупку крестьян и бóльшая, чем при Елизавете, терпимость к старообрядцам[329]. Эти доводы при ближайшем рассмотрении оказываются неубедительными. Именно Екатерина II, а не Петр III окончательно секуляризировала монастырские владения; она тоже ограничивала покупку крепостных частными фабриками и заводами, а что касается либеральных жестов и временных послаблений, то подобных примеров в деятельности Екатерины более чем достаточно. Кроме того, есть свидетельства, что идеализация Петра III началась еще до

---

[326] В 1961—1966 гг. опубликованы два тома задуманной монографии. Названная выше книга В. В. Мавродина является вводным томом; в 1966 г. опубликован второй том — «Крестьянская война в России в 1773—1775 гг. Восстание Е. И. Пугачева». Л., 1966.

[327] К. В. Сивков. Указ. соч.; стр. 88—135; В. В. Мавродин. Указ. соч., стр. 469—478.

[328] См., например: Н. Н. Фирсов. Пугачевщина. Опыт социолого-психологической характеристики. Л., 1924, стр. 45—57; К. В. Сивков. Указ. соч., стр. 89—90 и др.

[329] Н. Н. Фирсов. Указ. соч., стр. 46. Еще менее вероятным представляется нам предположение, что указ о вольности дворянской, изданный Петром III, мог быть истолкован как залог того, что вслед за ним будет издан указ о вольности народной (см., например: К. В. Сивков. Указ соч., стр. 89 и др.).

его вступления на престол и, следовательно, до того, как он предпринял шаги, которые считаются причиной его популярности. Наш опыт изучения легенд о царях (царевичах)-«избавителях» показал, что их образы в сознании народа исполнены обычно негативного содержания; они противопоставляются правящим царям, источникам социального зла, как некое, понимаемое в самых неопределенных сочетаниях социальное добро. Поэтому гораздо важнее в биографии Петра III то, что он был 19 лет официально назначенным наследником престола — цесаревичем, воцарения которого с нетерпением ожидали, на которого возлагали годами таившиеся надежды, приобретавшие реальные формы в зависимости от социально-политической ситуации в стране, и, наконец, особенно то, что он царствовал коротко и не успел (так же как не успел, например, Лжедмитрий I) дискредитировать себя в глазах народа (если верить его традиционному изображению, основанному главным образом на записках самой Екатерины и ее ближайшей соратницы Е. Р. Дашковой, надо было бы сказать: даже он, при всех своих качествах, не успел себя дискредитировать). Известную роль сыграло и то, что он был после длительного перерыва единственным наследником-мужчиной, единственным царевичем в условиях, когда социальная несправедливость и беспорядок в государстве объяснялись помимо всего прочего и тем, что у власти стоят женщины-царицы [330]. Напомним, что на протяжении полутораста лет не возникало ни одной легенды, героиней которой была бы царевна.

Совершенно также, как в петровское время, вместе с распространением слухов о том, что императрица «неприродная», с осознанием ее правления как «бабьего» и уже поэтому, с точки зрения патриархального крестьянина, непригодного, начала развиваться и идеализация антагониста царицы — великого князя Петра Федоровича.

В 1742 г. Петр Федорович был объявлен наследником, и уже в 1747 г., т. е. за 14 лет до его коронования, в Тайной канцелярии расследовалось дело крестьянина Данилы Юдина, распространявшего «возмутительные письма», в которых с тревогой сообщалось о намерении придворных «извести великого князя Петра Федоровича» [331].

Через два года произошел эпизод, который дореволюционная историография, как и дело Мировича, была склонна трактовать как индивидуальное чудачество или фанатический монархизм. Некто Иосаф Батурин подстерег цесаревича Петра во время подмосковной охоты и, бросившись к его ногам, «предложил взбунтовать народ в его пользу». Батурин был схвачен и заточен в Петропавловскую крепость. В дальнейшем он проявил удиви-

[330] П. К. Алефиренко. Крестьянское движение..., стр. 304—306, 312.
[331] Н. Л. Рубинштейн. Крестьянское движение в России во второй половине XVIII в. «Вопросы истории», 1956, № 1, стр. 36—37.

тельное упорство. В 1767 г., т. е. через 28 лет, он уверял солдат Шлиссельбургской крепости в том, что Петр III «жив и гуляет, а через два года сюда возвратится». После этого его выслали в Большерецкий острог[332].

В 1758 г. солдат Герасим Щедрин говорил: «Для чего-де не садится на царство великий князь Петр Федорович, и так все войско разбежалось от графов Шуваловых. Долго ль им войско разорять»[333]. Дворовый Григорий Еремеев виновником несчастий называет А. Г. Разумовского: «Государь-де наш Петр Федорович приказал... каждому солдату прибавить по одному рублю на треть, а Алексей Григорьевич Разумовский давать не велел»; вторивший ему Петр Прокофьев утверждал при этом, что «Петр Федорович хотел Алексея Разумовского убить»[334]. П. К. Алефиренко, приведя целый ряд подобных фактов, приходит к заключению: «Идеализация Петра I и Петра III была широко распространена среди крестьян во второй четверти XVIII в.»[335] В этом совершенно справедливом обобщении объединены два разнородных процесса: идеализация прошлого как одна из форм социальной и политической критики настоящего, персонифицировавшаяся в личности Петра I, и процесс формирования легенды о цесаревиче Петре Федоровиче-«избавителе», предшествовавшей легенде о царе Петре III-«избавителе».

У нас нет данных утверждать, что существовала вполне сформировавшаяся легенда о цесаревиче Петре. Однако идеализация Петра и противопоставление его Елизавете Петровне и ее фаворитам несомненны. Это облегчило формирование легенды о Петре III сразу же после его смещения с престола (28 июня 1762 г.) и особенно после его убийства в Ропше 7 июля 1762 г.

И действительно, уже в 1762 г. в правительственных документах зафиксировано распространение слухов о том, что Петр III жив, а вместо него похоронен кто-то другой (C_2). Так, например, на Яике рассказывали о том, что Петр III не умер, как объявлялось в манифесте, а «украден», а вместо него «похоронен солдат, на него похожий»[336].

Видимо, слух о том, что Петр III спасся, распространился очень быстро. В том же 1762 г. он отмечен в сербской рукописи, а вслед за тем в Черногории появился самозванец, выдававший

---

[332] А. Барсуков. Иосаф Батурин. Эпизод из истории царствования Елизаветы Петровны. «Древняя и новая Россия», 1876, кн. 2, стр. 170—184. В 1771 г. Батурин принял участие в так называемом «бунте Бениовского» и в его плавании по Тихому океану и был в том же году убит.

[333] П. К. Алефиренко. Крестьянское движение..., стр. 310.

[334] Там же, стр. 309.

[335] Там же, стр. 313.

[336] А. И. Андрущенко. О самозванстве Е. И. Пугачева и его отношении с яицкими казаками. «Вопросы социально-экономической истории и источниковедение периода феодализма в России. К 70-летию А. А. Новосельского». М., 1961, стр. 149.

себя за покойного царя. События, связанные с ним, чрезвычайно интересны, но изложение их увело бы нас далеко от нашей темы [337].

В мае 1763 г., т. е. меньше чем через год после убийства Петра III, в Тайной экспедиции разбиралось дело о доносе сержанта расквартированного в Петербурге Ингерманландского полка Н. Еремеева на сержанта того же полка И. Пяткова, который говорил, что «государь Петр Федорович жив». Когда Еремеев спросил: «Как жив? Он умер и погребен здесь!»,— Пятков отвечал: «А ты разве не знаешь, за что ростовский архиерей расстрижен? За то, что он его фальшиво погребал». На допросе Пятков показал, что слышал об этом от гвардейского барабанщика Н. Бессонова [338].

В том же году слухи о том, что Петр III жив и скрывается у яицких казаков, распространяются в Оренбургской губернии. Указом Екатерины от 19 марта 1763 г. отмечен любопытный факт. Поп из с. Спасского (Чесноковка тож) Иван Федоров и дьячок Федоров были арестованы «за то, что он в отправлении утренни и на молебне на эктении упоминал о здравии бывшего императора Петра III и говорил, якобы он здравствует, и оному дьячку Федорову да понамарю приказывал на многолетии петь о здравии его же, бывшего императора» [339].

В 1764 г. слух о том, что Петр III жив, получает дальнейшее развитие. Судя по официальным документам, крестьянин курского помещика Матвеева Даниила Тихонов был заточен в монастырь.

Он рассказывал, что видел в Курске Петра Федоровича, который теперь находится в Киеве [340]. В эти же месяцы легенда продолжает обсуждаться и в Петербурге — здесь солдат лейб-гвардии Семеновского полка говорил, что «государь Петр Федорович жив, а вместо ево погребли другово, а гвардия и лейб-компания желают быть опять государю» [341] (т. е. возникает сочетание мотивов C + D + G). В том же 1764 г., т. е. менее чем через два года после смерти Петра III, появляются первые два самозванца — Николай Колченко и Антон Асланбеков.

---

[337] См.: А. И. Яцимирский. Лжепетр III у черногорцев. «Исторический вестник», 1907, № 8, стр. 515 и др.; Д. Л. Мордовцев. Самозванец Степан Малый.— Собрание сочинений, т. XVII, ч. I СПб., 1901, стр. 5—39; «Журнальная записка происшествиям во время экспедиции кн. Ю. В. Долгорукова в Черную Гору в 1769 г.» — «Известия СПб. Славянского благотворительного общества», 1886, № 6, стр. 284; «История Югославии», т. I. М., 1963, стр. 222—223.

[338] В. К. Сивков. Указ. соч., стр. 96.

[339] «Указ императрицы Екатерины II». — «Русский архив», 1871, № 9, стр. 1252; см. также: «Отголоски Пугачевского бунта. По архивным материалам».— «Русская старина», 1905, № 6, стр. 664; К. В. Сивков. Указ. соч., стр. 96.

[340] Там же, стр. 97.

[341] Там же.

Таким образом, есть все основания считать, что к 1764 г. легенда сформировалась во всех своих основных моментах. Идеализация царевича Петра Федоровича, краткость его царствования, насильственное отстранение, а затем убийство, появление на троне очередной женщины-царицы «не прямого» и «не природного» происхождения — все это необычайно ускорило формирование легенды.

Если сопоставлять не реальный ход событий, а его осмысление в народном сознании, то убийство Петра III в истории легенды о нем должно быть приравнено не к угличским событиям 1591 г., а к расправе с Лжедмитрием I в 1605 г. Петр III воцарился как долгожданный царевич-«избавитель» и затем, так же как «царь Дмитрий», был свергнут недоброжелателями за то, что он хотел освободить народ от феодального притеснения ($A_1 + B_1$).

С 1764 г. развитие легенды начинает переплетаться с историей самозванчества. Таким образом с 1747 по 1761 г. легенда переживала предварительный этап в форме легенды о царевиче Петре Федоровиче, в 1761—1762 гг. была некоторая выжидательная пауза, а в 1762—1764 гг. сформировалась легенда о царе Петре III-«избавителе» на почве слухов о его спасении (С). Следующий этап развития легенды — четвертый — занимает время с 1764 по 1773 г., т. е. до времени, когда Е. И. Пугачев принял на себя имя Петра III. В эти девять лет выступили по крайней мере семь самозванцев, называвших себя этим именем, и упоминавшиеся уже самозванцы «Петры II» и «Иоанны Антоновичи». Почти непрерывное появление самозванцев и слухи, которыми сопровождались их действия, поддерживали бытование легенды, способствовали ее развитию в условиях подготовки крестьянской войны под руководством Е. И. Пугачева[342]. Вместе с тем один из интереснейших эпизодов в истории легенды этого периода не связан с самозванчеством.

---

[342] См.: «Материалы для истории самозванца Кремнева. Указ Воронежской губ. канцелярии».— «Воронежская беседа на 1861 г». СПб., 1861, стр. 1—12; «Материалы для истории самозванца Иова Мосякина». Там же, стр. 13—14; Д. Н. Блудов. О самозванцах, являвшихся при Екатерине II в Воронежской губернии.— В кн.: Е. Ковалевский. Граф Блудов и его время, стр. 191—192; С. М. Соловьев. Заметка о самозванцах в России, стр. 266—281; «Казак Федор Каменщиков».— «Памятники новой русской истории. Сборник исторических статей и материалов», т. III. СПб., 1873, стр. 384—396; Н. Дубровин. Пугачев и его сообщники. Эпизод из истории царствования императрицы Екатерины II. 1773—1774 гг. По неизданным источникам, т. I. СПб., 1884, стр. 106—131; С. В. Максимов. Сибирь и каторга, стр. 385, 448—460 и др.; «Отголоски Пугачевского бунта», стр. 662—670; Д. Л. Мордовцев. Самозванцы и понизовая вольница, ч. 1.— Собрание сочинений, т. XVII, СПб., 1901, стр. 1—51; Н. Путинцев. Самозванец Рябов. «Русский архив», 1902, № 2, стр. 59—60; Б. Кубалов. Сибирь и самозванцы. Из истории народных волнений в XIX в. «Сибирские огни», 1924, № 3, стр. 152—163; П. Орлов. Пугачевщина в Сибири. По материалам Омского губ. архива. Там же, 1925, № 6, стр. 127—146; И. П. Козлов-

Как известно, так называемая «дубинщина» — восстание крестьян Долматовского монастыря в Зауралье в 1762—1764 гг. — была одним из наиболее значительных народных волнений предпугачевского времени, вспыхнувших после временного возвращения Екатериной II монастырям их вотчин [343]. Восставшие ожидали грамоту царицы, которая «велела бы им за монастырем не быть». В 1763—1764 гг. на этой почве возникает слух о ложном указе («толкуют по всей-де России: за домами архиерейскими и монастырскими вотчинами не быть и ни в какие работы не вступать не повелено и стойте, крестьяне, в том, в чем утвердились прежде») [344]. Указ Екатерины от 26 февраля 1764 г. о секуляризации церковных и монастырских земель и о передаче монастырских крестьян в коллегию экономии воспринимается участниками «дубинщины» как недостаточный. В селах, принадлежавших Долматовскому монастырю, появляется исетский казак Федор Каменщиков (он же Скудников и Алтынный Глаз), бежавший из-под ареста и связанный с вожаками «дубинщины» Козьмой Мерзляковым и Денисом Жернаковым. Он выдает себя за «сенатского курьера Михаила Резцова», который прислан с указом, подписанным Петром III, «будто бы из правительствующего сената для исследования об обидах и разорениях» [345]. Дело Ф. Каменщикова тянулось до октября 1766 г. Выяснилось, что при нем было действительно два указа — о смерти Елизаветы и о присяге Петру III. Кроме того, как говорилось в официальном документе, «во время содержания в Троицкой крепости показывал... (Федор Каменщиков.— *К. Ч.*) печатный указ, якобы на имя его, Каменщикова, присланный с титулом императора Петра III, и притом-де, да и во многие времена, как он, так и плотник Оренбургского полка Петр Долгих, у которого он, Каменщиков, квартиру имел, уверяли, что-де он, бывший император, вживе и неоднократно-де в Троицкую крепость обще с действительным статским советником и бывшим губернатором Оренбургской губернии Волковым приезжали для расследования о народных обидах в ночные времена, на которых он, Каменщиков, надежду имеет» [346]. Расследование показало, что слышал обо всем этом Ф. Каменщиков от казака Чебаркульской крепости Конона Делянина, который якобы сам участвовал в этих поездках.

ский. Один из эпизодов революционного движения на Дону в XVIII в. (1772 г.). «Известия Северо-Кавказского гос. ун-та», т. X, Ростов-на-Дону, 1926, стр. 125—134; К. В. Сивков. Указ. соч., стр. 88—121; Н. Л. Рубинштейн. Указ. соч., стр. 34—51; В. В. Мавродин. Указ. соч., стр. 375—478; А. И. Андрущенко. Указ. соч., стр. 146—150; А. А. Кондрашенков. Очерки истории крестьянских восстаний в Зауралье в XVIII в. Курган, 1962, стр. 176.

[343] См.: А. Завьялов. Вопрос о церковных имениях при императрице Екатерине II. СПб., 1900.

[344] См.: А. А. Кондрашенков. Указ. соч., стр. 84.

[345] «Казак Федор Каменщиков», стр. 387.

[346] Там же, стр. 389; см. также: К. В. Сивков. Указ. соч., стр. 111; В. В. Мавродин. Указ. соч., стр. 418, 444.

Примечательно, что в этих же местах уже обсуждали известие о том, что «царь Петр Федорович» под Оренбургом (D_2) и выражали уверенность в том, что «теперь начнет правда наверх выходить»[347] (К или L). Когда монахи попытались схватить Дениса Жаркова, организовавшего сходку, он ушел к Пугачеву. В ноябре 1773 г. среди казаков Чебаркульской, Коельской и других крепостей этого района распространился слух о том, что Федор Каменщиков тоже находится у Пугачева. В связи с этим возникло намерение крестьян связаться с ним[348]. История «сенатского курьера Михаила Резцова» — Ф. Каменщикова свидетельствует о том, что легенда о Петре III-«избавителе» была не только распространена и в этом районе России, но начала уже играть некоторую роль в народных волнениях того времени. С другой стороны, характерно, что участники «дубинщины» узнают о ней уже тогда, когда движение пережило кризис; крестьянские настроения этого этапа выразились в своеобразной форме ложного указа от имени «избавителя». Это еще раз подтверждает, что в 1762—1765 гг. шел процесс активного формирования легенды. О последующем ее развитии мы знаем главным образом из документов, связанных с деятельностью самозванцев предпугачевского времени. В какие же формы отливалась легенда в эти годы?

Степень нашей осведомленности об этих семи самозванцах весьма различна. Наряду с довольно значительными самозванцами (например, Гаврилой Кремневым или особенно Федотом Казиным-Богомоловым, прямым предшественником Е. И. Пугачева) действовали неудачники (Николай Колченко, Антон Асланбеков, Петр Чернышев, Николай Кретов, Рябов) или личности, до сих пор плохо выясненные («дворцовой крестьянин», Мосякин и др.). Тем не менее мы встречаемся постоянно со знакомыми мотивами легенд о царях-«избавителях», например:

С. Гаврила Кремнев рассказывает, что «Петр III не умер, а умер солдат», а он, Кремнев, «стоял тогда (т. е. в 1762 г.— *К. Ч.*) на часах». Это сообщение совершенно правильно истолковано К. В. Сивковым: «Очевидно, он хотел сказать, что этим часовым был император, скрывшийся потом и теперь вот появившийся среди однодворцев южных уездов»[349]. В Оренбурге Николай Кретов передает этот мотив в двух вариантах: а) «вместо него был похоронен другой человек»; б) «схоронен-де не он, а из возку (т. е. воску.— *К. Ч.*) сделанная статуя, а государь-де по нещастии (т. е. после свержения с престола.— *К. Ч.*) содержался в Петергофе под арестом и оттуда ушел» ($D_3 + C_3$) и об этом «знают гр. З. Г. Чернышев и Н. И. Панин, да и государь цесаревич Павел Петрович известен»[350]. Н. Кретов

[347] А. А. Кондрашенков. Указ. соч., стр. 104.
[348] Там же, стр. 119.
[349] К. В. Сивков. Указ. соч., стр. 105.
[350] Там же, стр. 118.

при этом добавлял: «Ведь-де простые люди многие прежде о его смерти сумневались и говорили, будто бы не умер»[351]. В 1765 г. в Нижегородской губернии была схвачена жена канцеляриста соляной конторы Устинья Завьялова и жена кронштадтского боцмана Фекла Макарова, «которые говорили, что император Петр III жив, а вместо него похоронен адъютант, что к нынешнему Петрову или Успеньеву дню надо ожидать перемен»[352]. Связывался ли этот слух с каким-нибудь самозванцем, неизвестно. Таким образом, мотив подмены приобрел черты, свойственные XVIII в.: подменяет «избавителя» солдат, адъютант и т. д., а не поповский сын, стрелец или острожник, как это было в легендах XVII в.

Н. Ф. И. Казин-Богомолов, посаженный под караул и приговоренный к наказанию кнутом, вырыванию ноздрей и ссылке в Нерчинск, спрашивает у одного из караульных: где государь Петр Федорович? Караульный отвечает: «Скончался!». Через два дня караульный Я. Прокофьев доложил капралу, что «колодник показывал ему изображенный на теле крест и объявил о себе, что он государь»[353]. Капрал поверил, и слух распространился по Царицыну и дошел до Дона. Когда в тюрьму к Ф. И. Богомолову явились посланные от донских казаков, то самозванец прибег к этому же средству убеждения. По словам одного из казаков, Степана Певчего, Богомолов открыл грудь и Певчий увидел на теле беловатого вида крест. «Точно такой же имею я,— прибавил Богомолов,— на лбу и на плечах»[354]. Гаврила Кремнев, приводя к присяге своих сторонников, тоже показывал на ноге крест, который должен был служить неопровержимым доказательством его царственного происхождения[355]. Следовательно, мотив «царские отметки на теле» продолжал существовать в его специфическом традиционном виде.

Д. Самозванцы 60-х — начала 70-х годов XVIII в. изображают свои скитания как результат гонения «праведного» и «прямого» царя. Некоторые из них в момент объявления ока-

---

[351] К. В. Сивков. Указ. соч., стр. 119.

[352] Там же, стр. 99. Ф. В. Ливанов, опубликовавший некоторые цитаты из документов архива Тайной экспедиции, связанных с делом У. Завьяловой и Ф. Макаровой, сообщает: «Рассказывали, будто стоявший во дворце на часах гвардейский солдат спас государя и будто император, поменявшись с солдатом платьем, скрылся, а вместо него в опочивальне скончался верный солдат, добровольно решившийся пожертвовать за государя своею жизнью» (Ф. В. Ливанов. Раскольники и острожники, т. IV. СПб., 1873, стр. 480).

[353] Н. Дубровин. Указ. соч., т. I, стр. 109; К. В. Сивков. Указ. соч., стр. 115.

[354] К. В. Сивков. Указ. соч., стр. 120; см. здесь же о разговоре с попом Никифором Григорьевым. Осмотрев Богомолова, поп сказал караульному: «Особливые знаки на нем неспроста, а надлежит всему говоренному верить, что он государь» (там же, стр. 123).

[355] Там же, стр. 104—105.

зываются просто благородными бродягами, другие присваивают себе какую-нибудь временную личину. В отличие от самозванцев XVII в. они называют себя не беглыми казаками, иноками и т. д., а дворянским недорослем (Н. Кретов), вахмистром гусарской команды (Н. Колченко), капитаном (Г. Кремнев) и т. д.

Двое самозванцев считают нужным, чтобы скрывающийся император носил «временную» фамилию Богомолова. Свидетельствует ли это о том, что Ф. Казин-Богомолов знал о самозванстве Г. Кремнева — «капитана Богомолова» и изображал дважды избежавшего расправы, как это позже делал Е. И. Пугачев, или фамилии этой придавался особый смысл и значение (ср. Нечай, позже Пугач, Метелкин и т. д.)? Характерно, что тот же Г. Кремнев велел крестьянам называть себя «надежею-государем», как позже будет называть себя Е. И. Пугачев.

$K_1(K_2) + L$. Различен, но в целом тоже очень типичен характер обещаний и пожалований, которые провозглашались самозванцами. Так, Гаврила Кремнев, изображая себя «капитаном Богомоловым», говорил, что он «послан с указом», будто в курении вина не будет запрещения и в течение 12 лет не будет сбора подушных податей. После того как Г. Кремнев «признался», что он — Петр III, он, по свидетельству С. Бухоного из с. Новосолдатского, обращался к его односельчанам со следующими речами: «Детушки, замучены вы; подушные деньги наложены на вас чежелые, но те деньги будут сложены, а собираться будет с души по два гарнца хлеба». Отставной вахмистр С. Мезинцев на допросе показал, что Г. Кремнев обещал сложить подушную подать на 12 лет, заменив ее сбором с души по четверику муки и по два гарнца круп [356] и т. д. Давал он обещания и отдельным лицам (например, сержанту Тибекину — произвести в поручики). Антон Асланбеков принимал от крестьян жалобы на помещиков и, видимо, обещал наказать виновных. Беглый сержант Великолуцкого пограничного батальона Николай Мамыкин рассказывал в разных местах Нижегородской губернии (1765 г.), что Петр III жив и примет скоро государство, обещал от его имени, что «крестьян всех отпишет за себя и подушных денег с души будет по рублю» [357]. При появлении И. Колченко пошел слух, что он едет «рассматривать Малую Россию» [358], т. е., видимо, отменять на Украине крепостное право или по крайней мере разбирать жалобы крестьян на помещиков.

Как видим, круг обещаний и пожалований не очень широк и характер обещаний различен. Чаще они связаны не с уничто-

---

[356] К. В. Сивков. Указ соч., стр. 104—105. См, также: «Материалы для истории самозванца Кремнева...», стр. 2: «Рекрут и подушных двадцать лет брано не будет и винное курение будет вольное».

[357] К. В. Сивков. Указ. соч., стр. 112.

[358] «Отголоски Пугачевского бунта», стр. 664; К. В. Сивков. Указ. соч., стр. 97.

жением крепостной зависимости, а с ослаблением гнета или различными льготами. Характерен мотив, выдвигавшийся Н. Мамыкиным и знакомый нам из истории «дубинщины» и других волнений середины XVIII в.,— желание крестьян перейти из помещичьих в государственные. В соединении с призывом расправиться с помещиками и устанавливать казачье устройство этот мотив будет позже звучать и в указах Пугачева. Он отражает реакцию крестьян на массовое раздаривание земель и крепостных, производившееся при Екатерине II (было роздано около 1 млн. человек).

Отметим еще некоторые особенности деятельности самозванцев предпугачевского времени, которые интересны для анализа развития легенды в 1773—1774 гг. Некоторые наиболее крупные самозванцы считают необходимым обзавестись своим «двором» или по крайней мере сослаться на поддержку известных сановников или генералов. Г. Кремнев называет двух своих соратников генералом Румянцевым и генералом Алексеем Пушкиным[359]. По словам Ф. Каменщикова, вместе с Петром III в Троицкую крепость приезжал губернатор Волков. Однодворец Трофим Клишин, рассказывая в 1772 г. в г. Козлове о том, что Петр III жив, «ныне находится у донских казаков и хочет идти с оружием возвратить себе престол», одновременно утверждал, что о всем этом «и сенатор Мельгунов знает»[360]. Н. Кретов говорил, что «об нем-де знают гр. З. Г. Чернышев и Н. И. Панин, да и государь-де цесаревич Павел Петрович известен»[361]. Ф. Казин-Богомолов обзаводится собственным «государственным секретарем» (капрал Бухалов) и т. д.

И, наконец, значительную роль в распространении легенды играли неожиданные свидетели подлинности «царя Петра III». Обычно это солдаты, казаки или другие лица, бывавшие в Петербурге. Так, распоп Лев Михайлов утверждал, что Г. Кремнев — несомненно спасшийся император, так как «будто он, бывши дворцовым певчим, знавал его маленьким и нашивал на руках»[362]. Казаки Марусенок и Лучинкин признавали в Ф. Казине-Богомолове Петра III, но высказали и некоторые сомнения: «Хотя сей признаваемый бывшего и отменен, однако же, может статься, он, как много лет тому минуло, переменился»[363].

К. В. Сивков весьма внимательно обследовал среду, в которой действовали и из которой выходили самозванцы в последней трети XVIII в., и пришел к выводу, что наряду с крестьянством

---

359 К. В. Сивков. Указ. соч., стр. 104.

360 Там же, стр. 113.

361 Там же, стр. 118.

362 «Материалы для истории самозванца Кремнева...», стр. 3; Д. Н. Блудов. О самозванцах, являвшихся при Екатерине II в Воронежской губернии, стр. 191.

363 Н. Дубровин. Указ. соч., т. I, стр. 107.

и казачеством значительную роль играли однодворцы южнорусских уездов, полумиллионная масса которых как раз в эти десятилетия окончательно лишалась привилегий, унаследованных от предков, поселенных когда-то на южных границах Московского государства. Интересна с этой точки зрения и география распространения легенды и действий самозванцев — губернии Воронежская, Черниговская, Нижегородская, Нижняя Волга, Дон, Сибирь, Приуралье, т. е. значительная часть территории, на которой через несколько лет вспыхнет пламя крестьянской войны под руководством Е. И. Пугачева.

Ни одному из перечисленных самозванцев не удалось ни возбудить, ни возглавить более или менее значительное народное движение[364]. Некоторые из них приобретали 200—300 сторонников, другие не добивались даже столь незначительного успеха. И все же факты, с ними связанные, рисуют картину большой напряженности социальных отношений. Характерно и то внимание, которое все больше и больше уделяется самозванцам правительством Екатерины, несомненно уже предчувствовавшим события, готовые разразиться. И, наконец, анализ развития легенды в предпугачевское время помогает выяснить, хотя бы в общих чертах, ее состояние и формы к тому времени, когда ею воспользовался Е. И. Пугачев.

ПУГАЧЕВСКАЯ ВЕРСИЯ ЛЕГЕНДЫ О ПЕТРЕ III И ЕЕ ФОЛЬКЛОРИЗАЦИЯ

Не подлежит сомнению, что Пугачев не только знал легенду, но и слышал о деятельности некоторых самозванцев. Известно, например, что он отожествлял себя с Ф. Богомоловым, утверждал, что его арестовывали в Царицыне и отправляли в ссылку в Сибирь, но ему удалось и на этот раз убежать[365]. Тем самым он присваивал себе не только имя, уже использовавшееся его крупнейшим предшественником, но и его успех и слухи, порожденные его деятельностью, распространившиеся, видимо, довольно широко, и т. д. С подобным случаем мы уже встречались и даже еще в более значительных масштабах. Лжедмитрий II присваивал себе не только факты реальной биографии Лжедмитрия I, начиная с его появления в качестве царевича Дмитрия, его славу и его успех, но и его жену и ее родственников,

---

364 О крестьянском движении этого времени см.: Н. Л. Рубинштейн. Указ. соч., стр. 34—51; В. В. Мавродин. Указ. соч., стр. 339—468.

365 Н. Дубровин высказал предположение, что Пугачев услышал о Богомолове в станице Глазуковской, в которую он заезжал по дороге с польского рубежа в конце 1772 г. (Н. Дубровин. Указ. соч., т. I, стр. 149). Сам же Пугачев показал, что «историю о царицынском самозванце рассказывал ему Чика» (т. е. И. Зарубин.— *К. Ч.*) («Пугачевщина. Сборник документов», т. II. М.— Л., 1929, стр. 230, № 74).

игравших заметную роль в политической ситуации начала XVII в.

Пугачев окончательно объявился осенью 1773 г. О том, как и почему он решился это сделать, он рассказывал различно на разных стадиях непрерывного допроса, которому он был подвергнут после пленения. Причина этих расхождений в том, что Пугачев первоначально попытался изображать себя чьим-то орудием или жертвой, соблазненной кем-то. Это не удалось, и рассказ его значительно упростился. Однако нас интересуют не столько мотивы поступков Е. И. Пугачева, сколько вопрос о том, как он излагал легенду в разговорах со своими сторонниками, т. е. пугачевская версия легенды. Версия эта, разумеется, интересна и сама по себе, но вместе с тем она была, с одной стороны, результатом усвоения и передачи Е. И. Пугачевым бытовавшей до него легенды, к которой он вынужден был пристраиваться; с другой стороны, она не могла не оказать значительного влияния на бытование легенды в годы крестьянской войны и после нее.

Пугачевская версия легенды может быть восстановлена по источникам разного характера: по протоколам его допроса, по отдельным элементам, фигурирующим в пугачевских манифестах, и, наконец, в передаче его ближайшего окружения, тоже зафиксированной в следственных документах и в вышедших из этой среды письменных свидетельствах.

Первая попытка Е. И. Пугачева «признаться» в том, что он Петр III, была предпринята им еще в ноябре 1772 г., т. е. почти за год до начала решительных действий. Как он показывал на допросе в Тайной канцелярии 4—14 ноября 1774 г., он говорил казаку Д. С. Пьянову, впоследствии игравшему значительную роль в штабе пугачевцев: «Вот, слушай, Денис Степаныч, хоть поведаешь ты казакам, хоть не поведаешь, как хочешь, только знай, что я государь Петр третий». И оной Пьянов изумился, а потом, помолчав немного, спросил: «Ну, коли ты государь, так расскажи шь мне, где ты странствовал». И он, Емелька, говорил: «Меня пришла гвардия и взяла под караул, а капитан Маслов и отпустил, и я-де ходил в Польше, в Цареграде, во Египте, а оттоль пришол к вам на Яик»[366].

В августе 1773 г. на умете у казака, прозванного Ереминой Курицей, Е. И. Пугачев в доказательство своего царственного происхождения уже показывал «царские знаки», совершенно такие же, как у многих самозванцев XVII—XVIII вв. Рассказывал он об этом так: «И побыв у Ереминой Курицы два дни, оной позвал ево, Емельку, в баню, и он ему сказал: «У меня рубашки нет». И Еремина Курица сказал: «Я-де свою рубашку дам».

[366] «Восстание Емельяна Пугачева. Сборник документов». Л., 1935., стр. 111.

И потом пошли только двое в баню. А как взошли в баню и он, Емелька, разделся, то увидел Еремина Курица на груди под титьками после бывших у него, Емельки, от болезни ран знаки и спросил ево, Емельку: «Што у тебя это такое, Пугачев, на груди-та?». И он, Емелька, догадался, что, конечно, ему Пьянов о том, что он.... Пугачев, бывши на Яике называл себя Петром-третьим, сказал, то он, Емелька, сказал Ереминой Курице: «А это знаки государския». И Еремина Курица, услыша оное, сказал: «Хорошо, коли так!»[367].

После прихода казаков Караваева, Зарубина, Шигаева, Мясникова и др., извещенных Ереминой Курицей о появлении «Петра III», обсуждение «знаков» продолжалось: «А как сели, то Караваев говорил ему, Емельке: «Ты-де называешь себя государем, а у государей-де бывают на теле царские знаки», то Емелька встал з земли и, разодрав рубашки ворот, сказал: «На вот, коли вы не верите, што я государь, так смотрите — вот вам царской знак». И показал сперва под грудями, как выше сего он говорил, от бывших после болезни ран знаки, а потом такое же пятно и на левом виске. Оные казаки Шигаев, Караваев, Зарубин, Мясников, посмотря те знаки, сказали: «Ну, теперь верим и за государя тебя признаем»[368].

По документам другого допроса восстанавливается несколько иной вариант рассказа об «объявлении»[369]. По этому варианту Караваев обратился к Пугачеву с просьбой: «Покажитко-де нам царские знаки, что было вам чему верить, и не прогневайся, что я вас о сем просил!». Почему я взял ножик и, разрезав до пупа ворот у рубашки, показывал им свои раны; а как они спросили: «Отчего-де эти знаки?». На то я говорил: «Когда-де в Петербурге против меня возмутились, то это гвардейцы кололи штыками». А как Шигаев увидел у меня на левом виске пятно от золотухи и спросил: «А это-де что у вас?» На то я говорил: «Это-де шрам у меня, потому что болело». А гербов и орлов российских отнюдь он не показывал; но где что сказано на меня, если кто говорил, то напрасно. И потом сказывал им на спрос их, каким образом по восшествии ее величества на престол ушел из Петербурга: якобы выпустил меня офицер и вместо меня похоронен другой. А казаки говорили: «И нам слышно было, что государь скончался, однако ж более-де говорили, что он жив, да взять не знали где, а теперь видим, что ваше величество здесь. Да где же вы такое долгое время были?» На то я отвечал, что «был-де я в Киеве, в Польше, в Египте, в Иерусалиме и на реке Тереке, а оттоль вышел на Дон, а с Дону-де

---

[367] Там же, стр. 123.

[368] Там же, стр. 125—126.

[369] «Допросы Пугачеву».— «Чтения в Обществе истории и древностей российских», 1858, кн. 2, стр. 13.

приехал к вам и слышу, что вы, да и вся чернь обижена, так я хочу за вас вступиться и удовольствовать»[370].

Одновременно с характерными легендарными мотивами (B + C + D + H + K + L) Пугачев включает в легенду реальные факты из жизни Ф. Богомолова и своей: «И меня хотели арестовать, однако я ушел. И где-то я не был. Был в Царицыне, под караулом, был и в Казани, и изо всех мест бог меня вынес»[371].

Существенное расхождение, которое содержится в двух вариантах изложения эпизода объявления на умете Ереминой Курицы, по всей вероятности, связано с обстоятельствами следствия. Е. И. Пугачев стремится снять с себя возможное обвинение еще в одном государственном преступлении — оскорблении царского герба. Поэтому традиционный мотив родовой отметины на теле (H_1) получает здесь мнимо реалистическое обоснование — «знаки» оказываются следами ран, нанесенных свергнутому царю мятежниками-гвардейцами, и пятнами от золотухи. В действительности эти знаки, как мы знаем, были следствием какой-то болезни, которую перенес Е. И. Пугачев после турецкой войны. У него «гнили ноги и грудь»[372], он был отпущен из с. Голая Каменка, где стоял его полк, на Дон и в Черкасске вдова Скоробогатова лечила его, прикладывая к больным местам «из убитых баранов лехким»[373]. По другим сведениям, у Е. И. Пугачева, кроме того, были полосы на спине от сечения плетьми во время прусского похода[374].

Любопытно, что в показаниях лиц, привлеченных по делу Е. И. Пугачева, включая и показания Д. Пьянова, И. Зарубина, М. Шигаева, нам ни разу не встретилось изложение эпизода, связанного с демонстрацией «знаков». Вместе с тем в материалах почти всех допросов фигурируют мотивы спасения «царя Петра III», свергнутого с престола (C), и его странствий (D). Отчасти это объясняется, вероятно, характером вопросов, которые регулярно задавались следственной комиссией, но вместе с тем этот факт, может быть, отражает и определенное соотношение представлений в сознании сторонников Е. И. Пугачева. Как увидим дальше, он почти непрерывно предпринимал какие-то шаги, которые должны были укреплять веру в него как в Петра III. Поэтому значение демонстрации «знаков» должно было померкнуть в ходе движения, перестать играть ту роль,

---

370 «Допросы Пугачеву», стр. 15. В правительственном объявлении по делу Е. И. Пугачева в январе 1775 г. говорится: «...И. Караваев рассказывал, якобы видели на злодее царские знаки, так называя пятна, оставшиеся на теле злодея после болезни его под Бендерами» («Восстание Емельяна Пугачева...», стр. 195).

371 «Допросы Пугачеву», стр. 16.

372 «Восстание Емельяна Пугачева...», стр. 95.

373 Там же.

374 «Допросы Пугачеву», стр. 8.

которую она играла в первые дни «объявления» яицким казакам — Пугачев был уже признан Петром III.

Какой же из двух вариантов вернее передает события на умете Ереминой Курицы? По-видимому, все-таки первый. Он очень похож на обычный ритуал узнавания «избавителя» и в основе его лежит вера в особую природу лиц царственного происхождения, которая, как мы знаем, продолжала существовать в 60—70 годах XVIII в.

Судя по показаниям Д. Пьянова, Пугачев еще до объявления внушал ему мысль, что Петр III, арестованный в Царицыне, сумел уйти из-под стражи. Д. Пьянов рассказывал: «А как в то время на Яике слышно было, что в Царицыне явился какой-то царь, почему он, Пьянов, из любопытства спрашивал Емельяна Иванова о причине онаго, на что Емелька отвечал: «Это-де правда, и тот есть подлинно царь Петр Федорович; и хотя его в Царицыне поймали, однако ж он ушол, а вместо его замучили другова». На то Пьянов говорил: «Как этому статца? Вить Петр Федорович умер». А Емелька говорил: «Неправда, он так же спасся и в Петербурге от смерти, как и в Царицыне»[375]. О спасении Петра III и его странствиях близкие к Пугачеву участники восстания тоже рассказывали различно. Трудно представить себе, чтобы сам Е. И. Пугачев так варьировал свой рассказ; он не мог не соблюдать известной осторожности и избегать противоречий. Поэтому вернее считать, что активность бытования этих рассказов была такова, что даже в ближайшем окружении Е. И. Пугачева всякий новый элемент, привнесенный в легенду, подвергался быстрой фольклоризации.

В некоторых случаях (см. показания Горшкова, Щучкиных, Пустобаева и др.) мотивы спасения и странствия (C + D) передаются очень кратко: «А больших бояр клялся всех истребить за то, что они свергли его с престола и довели его до нещастнаго странствования через столь долгое время»[376]. Или: «О том слышно ж было, что он так же спасся, как и в Царицыне, странствовал по чужим землям довольное время»[377]. Вместе с тем это не значит, что все, кто передавал легенду столь кратко, слышали ее и рассказывали ее именно в таком же виде. Лапидарность передачи в этих случаях могла быть связана с условиями следствия, отнюдь не способствовавшими расцвечиванию рассказа.

Допрос известного М. А. Швановича, одного из немногих офицеров-дворян, сражавшихся на стороне Е. И. Пугачева, выяснил, что в какой-то форме, хотя бы краткой, Пугачев рассказывал легенду при каждом официальном акте. Так, напри-

---

[375] «Пугачевщина», т. II, стр. 116, № 35.
[376] Там же, стр. 112, № 34.
[377] Там же, стр. 179, № 53.

мер, описывая сцену присяги и «жалования к руке», М. А. Шванович рассказал: «А как подходили, в то время он плакал и, утирая платком глаза, вздыхал и говорил при том: «Вот детушки! Бог привел меня еще над вами царствовать по двенадцатилетнем странствовании: был во Иерусалиме, в Цареграде, и в Египте». Потом, став с кресел, махнув рукою, сказал: «Жалую всех вас землями, морями, лесами, крестом и бородою и всякою волностию»[378].

Легенда, услышанная из уст самого Е. И. Пугачева, не могла не порождать дальнейших рассказов, их варьирования и детализации.

Если это наше заключение верно, то тем более должны цениться документы, зафиксировавшие более пространное и естественное изложение легенды. Так, например, один из пугачевских полковников Т. И. Падуров следующим образом передает пугачевскую версию легенды: «Меня-де возненавидели бояра за то, что я зачал было поступать с ними строго, и выдумали вот что на меня, будто бы я хотел церкви переобратить в кирки, чего-де у меня и в мыслях не бывало, а я-де только хотел снять с церквей четвероконечные кресты и поставить осьмиконечные. А под тем-то видом, что будто бы я — беззаконник, свергли меня с престола, и заарестовав в Ранбове (т. е. в Ораниенбауме.— *К. Ч.*), привезли в Петербург, а оттуда заслали и сам не знаю куда. Но, дай-де бог здоровье караульному офицеру, он меня выпустил, и с тех пор я странствовал, тому назад тринадцатый год; и был в Польше, в Цареграде, в Иерусалиме, у папы римского и на Дону, и много-де в это время потерпел я нужды, был и голоден и холоден, да еще и высидел под имянем донского казака Пугачева в Казане в тюрьме месяцов с восемь, но, спасибо-де, караульной солдат меня выпустил, его-де и имя у меня записано, я-де его за это, естьли найду, не оставлю без награждения»[379].

В этом варианте в качестве причины конфликта на первое место выдвинуто несогласие в вере. Петр III якобы хотел восстановить «древлее» осьмиконечие, а его обвинили в желании заменить православие лютеранством. Здесь, несомненно, слышится отклик официального манифеста о свержении Петра III, в котором он упрекался в пренебрежении русскими национальными обычаями.

В показаниях Якова Почиталина, отца известного Ивана Почиталина, еще более подробно рассказывается о причинах

---

[378] «Пугачевщина», т. III. М.— Л., 1931, стр. 210, № 103

[379] Там же, стр. 187—188, № 60. Ср. рассказ Пугачева в передаче И. Зарубина (Чики): «Вот-де, детушки, я страдаю уже двенадцать лет, и был-де я у черкасов, на Дону и по России во многих городах, то примечал, что везде народ раззорен, и вы-де также терпите много обид и налог» (там же, стр. 131, № 41).

свержения Петра III, причем особенно подчеркиваются социальные мотивы конфликта. Вместо «Ранбова» здесь фигурирует прогулка по Неве в шлюпке. «Они-де (т. е. придворная знать.— *К. Ч.*) были и причиною моей погибели. Я-де с церквей велел кресты снять, те, которые зделаны крыжом [380], так, как на кирках бывает, а вместо их поставить настоящие кресты, так как божественное писание повелевает; а они (т. е. господа) взвели на меня, будто бы я церкви преобращал в кирки, чего-де у меня и в мыслях не бывало. А главная-де причина — вот чем я им был не люб: многие-де из бояр-та, молодые люди и середовичи, бывало, еще при тетушке Елисавете Петровне, да потом и при мне, годные бы еще служить, взявши себе чин, пойдет в отставку да и живет себе в деревне с крестьянами, раззоряет их, бедных, совсем, и одни себе почти завладели всем царством; так я-де стал таковых принуждать в службу и хотел-де отнять у них деревни, чтоб они служили на одном жалованье. А судей-та де, которые дела судят неправдою и притесняют народ, наказывал и смерти хотел предавать. Вот-де за ето они и стали надо (подо? — *К. Ч.*) мною копать яму. И когда-де я поехал по Неве-реке гулять в шлюбке, они-де меня тут заарестовали да и показали на меня небылицу и заставили-де меня странствовать по свету. Где-де где уж я не был и какой нужды не потерпел! Был холоден и голоден, в тюрьмах сколько сидел — уж только одному богу вестимо!» [381]

В показаниях казака А. Кожевникова, тоже передающих пугачевский рассказ, упоминается не «Ранбов» и не Нева, а Кронштадт и называется имя офицера, который помог Петру III уйти от расправы: «А хотя-де такое разглашение обо мне и есть, что якобы я помер, ложно, потому: когда я плыл из Петербурга в Кранштат и был пойман и посажен в темницу и приказан в смотрение офицеру Маслову, то-де он из той темницы меня отпустил, а на место мое посадил другова. С коего-де времени я и странствовал; однако же де хотя в писании и писано, чтоб мне еще з год не явится, да принужден ныне явица для того, что вас не увижу, как всех растащат...» [382] (мотив G_3).

Близок к этому варианту рассказ атамана Каргина. На обвинение полковника Симонова в том, что атаман поддался самозванцу, Каргин отвечал: «Всем уже не безызвестно, на каких основаниях российское государство лишилось всемилостивейшего своего монарха от злодеев нашего любезного отечества. Его императорское величество изволило всему яицкому войску изъяснить, что в бытность-де мою в Ранбове, согласясь,

---

380 Крыж (от польского krzyż — «крест») — крест не православный, римский (католический или лютеранский). См.: В. Даль. Толковый словарь живого великорусского языка, т. II. М., 1955, стр. 204.

381 «Пугачевщина», т. II, стр. 194—195, № 64.

382 Там же, стр. 176, № 52.

ваши некоторые, забыв страх и закон божий, с Орловым бежали в Петербург, объявили ложные клеветы всей гвардии на лицо его императорского величества. Итак, чрезвычайно, отыскался злодей Измаиловского полка майор Николай Рославлев и, обольстя весь Измайловский полк, привел к присяге, и весь Петербург возмутили, объявляя и изблевая на дражайшего своего монарха различные б... и, с которым случае таким же образом всю армию обманули, а от государя в Кронштадте ворота затворили и, вооружась злодейски, в помянутый Кронштадт не впустили»[383].

В некоторых показаниях детализируется мотив подмены (C_1, C_2). Так, пугачевский полковник И. Н. Белобородов говорил: «Издавна слыхал в народной молве, якобы государь жив и сослан в ссылку, а вместо ево погребен гвардейский капрал»[384]. Секретарь пугачевской военной коллегии М. Д. Горшков передает другой вариант: «Они-де, ракальи, вымыслили обмануть народ, что я умер, и так, подделав похожую на меня из воску чучалу, похоронили под имянем моим»[385].

Большую роль в распространении легенды сыграли пугачевские манифесты и воззвания его военной коллегии и отдельных полковников. Публично читавшиеся указы производили особенно сильное впечатление на неграмотную массу крестьян, казаков и работных людей и сами по себе уже были свидетельством «подлинности» столь долго ожидаемого и наконец явившегося царя Петра III.

Ложные указы, издававшиеся от царского имени, были специфическим вариантом самозванчества и получили значительное распространение в русском политическом быту XVIII — первой половины XIX в. Сведения о них или о преследованиях их составителей, различных расследованиях, которые они вызывали, встречаются в изобилии в трудах историков, посвященных крестьянским волнениям середины и второй половины XVIII в. Н. Л. Рубинштейн отмечает, что с 50—60 годов XVIII в. ложные указы становятся обычными и весьма беспокоят правительство[386]. В борьбе с ними еще Елизавета издает специальный указ от 15 августа 1758 г., предписывающий всем подданным принимать во внимание только печатные указы и не верить переписанным от руки. Правительство предполагало такой мерой обезоружить крестьян — авторов ложных указов, которые, конечно, не могли печатать свои указы типографским способом. В 1762—1766 гг. Екатерина II вынуждена была издать еще несколько

[383] Н. Дубровин. Указ. соч., т. I, стр. 390.
[384] «Пугачевщина», т. II, стр. 335, № 126.
[385] Там же, стр. 113, № 34.
[386] Н. Л. Рубинштейн. Указ. соч., стр. 34—51. См. также: К. В. Сивков. Подпольная политическая литература в России в последней трети XVIII в. «Исторические записки», т. 19, 1946, стр. 63—101.

правительственных распоряжений о «пасквилях, выданных под именем именных указов»[387].

Ложные указы появлялись в связи с тем, что народ не мог дождаться от правительства издания таких законов, которые ему казались единственно справедливыми. Авторы их как бы временно принимали на себя правительственные функции и действовали в духе народных чаяний. Ложные указы возникали на той же социально-психологической почве, что и легенды об избавителях и самозванчестве. Так же как самозванчество и народная поддержка самозванцев, ложные указы являлись формой активного проявления царистских иллюзий.

Впрочем, до сих пор ложные указы, их идеологическое значение и место в истории общественной мысли народных масс изучены еще далеко не достаточно. Не исследовались они и с другой точки зрения — как памятники крестьянской письменной традиции. Поэтому мы вынуждены ограничиться лишь предварительными замечаниями, имея в виду еще раз обратиться к ним в ходе нашего изложения.

Указы, рассылавшиеся Е. И. Пугачевым, таким образом исторически вливаются в этот общий поток ложных именных указов и вместе с тем поднимают их на необыкновенную высоту. Указам Пугачева сопутствует легенда о Петре III и быстро распространявшиеся рассказы о действиях самозванца. Если, как пишет Н. Л. Рубинштейн, в ложных указах «дурным... законам противопоставлялись другие, хорошие законы и указы»[388], то самозванчество противопоставляло дурным властям хорошие власти, которые, несомненно, должны издавать только хорошие законы и указы.

Характерно, что большинство пугачевских манифестов, вне зависимости от того, к кому и по какому поводу они обращены, содержат вместе с варьировавшейся формулой пожалования, на которой мы еще остановимся, обязательное, но очень краткое

---

[387] См.: «Полное собрание законов Российской империи с 1649 г.», т. XVI, № 11710, 11730, 12089; т. XVII, № 12313, 12633, 12733 и др.

[388] Н. Л. Рубинштейн. Указ. соч., стр. 37.

Известно, что А. С. Пушкин первым обратил внимание на пугачевские манифесты. В «Заметках к «Истории Пугачева» он писал: «Первое возмутительное воззвание Пугачева к яицким казакам есть удивительный образец народного красноречия, хотя и безграмотного. Оно тем более подействовало, что объявления или публикации Рейнсдорпа (оренбургского губернатора.— *К. Ч.*) были написаны столько же вяло, как и правильно, длинными обиняками, с глаголами на конце периодов» (А. С. Пушкин. Полное собрание сочинений в шести томах, т. 5. М., 1936, стр. 488). Д. Л. Мордовцев, изучавший пугачевские манифесты, называл их «пугачевской литературой» (Д. Л. Мордовцев. Политические движения русского народа, т. 1. СПб., 1871, стр. 50—53); см. также: С. Ф. Елеонский. Пугачевские указы и манифесты как памятники литературы. «Художественный фольклор», т. IV—V. М., 1929, стр. 63—75; Г. П. Макогоненко. Радищев и его время. М., 1956, стр. 190—198; он же. Народная публицистика XVIII в. и Радищев.— В кн.: «Радищев. Статьи и материалы». Л., 1950, стр. 26—65.

опровержение манифеста о смерти Петра III и мотив его странствий после свержения с престола (K_1, L + C + D). Несомненно, что манифестов в действительности было разослано значительно больше, чем это до сих пор обнаружено в архивах и издано. Об этом свидетельствуют не только рапорты и донесения из различных районов России и распоряжения об уничтожении манифестов самозванца[389], но и тексты некоторых пугачевских манифестов.

Так, обращаясь к оренбургскому губернатору Рейнздорфу, Е. И. Пугачев писал: «Довольно известно вам ис публикованных манифестов усмотреть можете, каким образом мы от зависников общаго покоя всероссийского престола биззаконно лишены были»[390]. Между тем подробного изложения этих обстоятельств нет ни в одном из известных нам пугачевских манифестов. В то же время в одном из поздних манифестов, адресованном казакам Березовской станицы в августе 1774 г., говорится: «Доволно уже наполнена была Россия о нашем от злодеев (главных сенаторов и дворян) укрытии вероятным слухом, но и иностранные государства небезызвестны»[391]. Здесь по каким-то причинам содержится ссылка не на предыдущие манифесты, а на слух, которым «наполнена была Россия». Характерно, что в этом же манифесте имеется пересказ знакомого нам объяснения причин свержения с престола Петра III, написанный слогом, близким к официальному или по крайней мере имитирующим интонации официальных документов XVIII в. Манифест обвиняет «главных сенаторов и дворян» в нарушении «древнего святых отец предания», «а вместо того от их злое вредного вымыслу с немецких обычаев введен в Россию другой закон и самое богомерское брадобритие и разные христианской вере как в кресте, так и протчем неистовства. И подвергнули, кроме нашей монаршей власти, всию Россию себе в подданство, с наложением великих отягощениев, и доведя ее до самой крайней гибели, через что как Яицкоя, Донское и Волское войско ожидали своего крайнего раззорения и истребления. Что нами обо всем выше прописанном отечески соболезновав, сожалели и намерены [?] были от их злодейского тиранства свободить и учинить во всей России волность. За что нечаянно лишены мы всероссийского престола и вменены злоумышленными публикованными указами в мертвые. Ныне ж по промыслу всевышней десницы волею его святою вместо совсем забвения имя наше процветает»[392].

---

[389] В записке кн. Вяземскому Екатерина велела, чтобы «пугачевские указы были сжигаемы через палача» («Бумаги императрицы Екатерины II».— «Сборник имп. Русского исторического общества», т. XIII. СПб., 1874, стр. 441.

[390] «Пугачевщина», т. I. М.— Л., 1926, стр. 34, № 11.

[391] Там же, стр. 41, № 21.

[392] Там же, стр. 41—42, № 21.

В большинстве дошедших до нас манифестов мотивы легенды воспроизводятся довольно кратко. Например ($G+D_2+K$): «А ныне ж я для вас всех един ис потеренных обявился и всю землю своими ногами исходил и для дарования вам милосердия от создателя создан»[393]. Или ($G+D_2$): «Ис потерянных обявился, своими ногами всю землю исходил»[394]. Или ($K+B_1$): «И желаем вам спасения душ и спокойной в свете жизни, для которой мы вкусили и претерпели от прописанных злодеев-дворян странствие и немалыя бедствии»[395]. Или (G_1+D_1): «Я во свете всему войску и народом учрежденны велики государь, явившейся ис тайного места»[396].

Указы военной коллегии и пугачевских полковников повторяют все эти мотивы именных манифестов. Так, например, в них можно встретить и краткую формулу: «Петр Федорович из невидимых восходит на всероссийски императорски и отеческий свой престол»[397], и пространное объяснение: «Дворянство же премногощедрого отца отечества великого государя Петра Феодоровича за то, что он соизволил при вступлении своем на престол о крестьянех указать, чтоб у дворян их не было во владении, но то дворянем нежели ныне, но и тогда не ползовало, а кольми паче ныне изгнали всяким неправедным наведением. И так чрез то принужденным нашолся одиннадцать лет отец наш странствовать, а мы, бедные люди, оставались сиротами»[398].

Наибольший идеологический интерес и в показаниях участников пугачевского движения, и в манифестах представляют так называемые формулы пожалования (K_1, K_2)[399]. Так же, как и другие действия Е. И. Пугачева, эти формулы отражают попытку

---

393 Там же, стр. 36, № 13.
394 Там же, стр. 38, № 16.
395 Там же, стр. 41, № 19.
396 Там же, стр. 29, № 5.
397 Там же, стр. 79, № 73.
398 Там же, стр. 74, № 70.
399 Термин принадлежит С. Ф. Елеонскому. В его статье, которую мы упоминали, содержится обстоятельный анализ устойчивых элементов пугачевских манифестов: формулы пожалования, прощения, увещевания, угрозы, заглавного титула, объявления о себе, заключительной подписи. С. Ф. Елеонский пишет: «Встречаются в этих памятниках народной литературы отголоски легендарных рассказов, возникавших вокруг загадочной личности и, как мы знаем, распускавшихся отчасти им же самим». (С. Ф. Елеонский. Указ. соч., стр. 72). Таким образом, исследователь говорит не об отголосках легенды, которой воспользовался Е. И. Пугачев, а о легендарных рассказах о самом Пугачеве. И совсем уже неверно следующее заключение: «Но гораздо заметнее, чем в содержании, эпические влияния сказались в стиле этих текстов» (там же). При этом называется «ритмический склад», рифмы, повторения, постоянные эпитеты и т. д. Полагаем, что если проанализировать любую группу официальных документов XVIII в. (да и не только XVIII в.), в них тоже выявятся свои формулы, обнаружатся определенные закономерности ритмического и интонационного склада, свой круг постоянных эпитетов, повторов и т. д. Однако все это еще не докажет наличие «эпического влияния», т. е. влияния фольклорной эпики.

реализации народных чаяний и ожиданий (K, L), на почве которых возникла легенда и которые она выражала. В одном из первых манифестов, объявляя себя не только Петром III, но и народным царем, перечислив все статьи, которыми он жалует своих подданных, Е. И. Пугачев прямо говорит: дарую «всем тем, чем вы желаете во всю жизнь вашу»[400].

В другом манифесте Пугачев стремился подчеркнуть серьезность своих намерений: «И буду вам за то против сего моего увещевательного указа отец и жалователь, и не будет от меня лжи: много будет милости, в чем я дал мою пред богом заповедь»[401]. Сознательность своего стремления следовать народным идеалам подтвердил Е. И. Пугачев и на допросе в Тайной канцелярии. Рассказывая о том, как он объявился, и о первых переговорах с приехавшей к нему группой яицких казаков, Пугачев признал, что формула пожалования была введена в первый же его манифест, и именно в таком составе, который нам известен, «ибо сие для яицких казаков было надобно»[402].

Формула пожалования составляла необходимый и основной элемент пугачевской программы (K, L). Все остальное касалось противников этой программы — злодеев-дворян и Екатерины II, угнетающих народ и совершивших преступление против него — Петра III, истинного народного царя, желавшего освободить народ из крепостного состояния (K_1). Все они достойны жестокого наказания, а Екатерина II будет заточена в монастырь; при этом крестьянам и казакам предоставлялось право суда и расправы со «злодеями». Истребление дворян воспринимается как восстановление поправной справедливости, отмщение за измену народу и народному царю[403].

Формула пожалования, как и другие элементы программы Е. И. Пугачева, много раз и в различных аспектах изучалась историками. Социальный характер и политический смысл этой программы очевиден. Это программа крестьянской антифеодальной войны, цель которой — преобразование общества, истребление дворянства и свержение дворянской императрицы. На развалинах дворянского государства должно было возникнуть вольное общежитие землепашцев казачьего типа с народным царем во главе. С наибольшей силой и ясностью эта программа была изложена в именном манифесте от 31 июля 1774 г., который публиковался «во всенародное известие»: «Жалуем сим имянным указом с монаршим и отеческим нашим милосердием всех, находившихся прежде в крестьянстве и в подданстве помещиков, быть

---

400 «Пугачевщина», т. I, стр. 28, № 4.

401 Там же, стр. 31, № 6.

402 «Восстание Емельяна Пугачева», стр. 18.

403 См. также в показаниях пугачевцев И. Зарубина (Чики) («Пугачевщина», т. I, стр. 135), Я. Почиталина (там же, стр. 194); «Допросы Пугачеву», стр. 21 и др.

верноподанными рабами собственной нашей короне и награждаем древним крестом и молитвою, головами и бородами, вольностию и свободою и вечно казаками, не требуя рекрутских наборов, подушных и протчих денежных податей, владением землями, лесными, сенокосными угодьями и рыбными ловлями, и соляными озерами без покупки и без аброку и свобождаем всех прежде чинимых от злодеев дворян и градцких мздоимцов — судей крестьяном и всему народу налагаемых податей и отягощениев» [404]. О дворянах здесь же говорится: «Кои прежде были дворяне в своих помест[иях] и водчинах, оных противников нашей власти и возмутителей империи и раззорителей крестьян ловить, казнить и вешать и поступать равным образом так, как они, не имея в себе христианства, чинили с вами, крестьянами» [405]. С. Ф. Елеонский совершенно справедливо писал, что формула пожалования при всей своей стереотипности варьируется в зависимости от обстоятельств и адреса (общее обращение, обращение к казакам, крестьянам, гарнизонным солдатам, башкирам) [406]. Это еще раз показывает, как внимательно Е. И. Пугачев и его окружение относились к народным представлениям о вольности и как ёмка была основная формула пожалования, прозвучавшая еще в первом манифесте от 17 сентября 1773 г. и обращенная к яицким казакам: «И жаловаю я вас: рякою с вершин до усья и землею, и травами, и денижным жалованьям, и свинцом, и порахам, и хлебныим правиянтам» [407]. Если не считать специфически казачьих мотивов (сидение на «реке», денежное, хлебное и пороховое жалование), остальные элементы — земля, трава, леса, воды — фигурируют во всех вариантах. Они отражают основное в народных чаяниях — вольный труд на вольной земле. К этому может присоединяться «крест и борода», т. е. свобода вероисповедания — мотив очень важный для староверов, принимавших активное участие в движении.

В связи с этим давний спор о том, являлось ли для крестьян самым важным пожалование из помещичьих в государственные крестьяне, представляется нам беспредметным [408]. Переход этот несомненно мыслился как некий минимум, максимум же — вольное владение землей, казачье-общинное устройство во главе с народным, а не дворянским царем — отчетливо сформулирован

---

[404] «Пугачевщина», т. I, стр. 40—41, № 19.

[405] Там же, стр. 41.

[406] С. Ф. Елеонский. Указ. соч., стр. 69—70.

[407] «Пугачевщина», т. I, № 1, стр. 25.

[408] Об этом писал еще Г. В. Плеханов в «Истории русской общественной мысли» («Сочинения», т. XXI. М.—Л., 1925, стр. 285 и др.). М. Н. Покровский (см., например, его предисловие к первому тому «Пугачевщины») и многие историки 1920-х годов (см.: В. В. Мавродин. Крестьянская война в России в 1773—1775 гг.), а в недавнее время — Н. Л. Рубинштейн (см. его книгу «Крестьянское движение в России во второй половине XVIII в.». стр. 42).

в манифестах и указах, созданных участниками крестьянской войны 1773—1775 гг.

Г. П. Макогоненко обратил внимание на то, что манифесты в своей совокупности рисуют чрезвычайно примечательный образ народного царя. Внимательное сопоставление формул, которые С. Ф. Елеонский назвал заглавными титулами, приводит исследователя к замечательному выводу — этот образ развивался по мере развития пугачевского движения. Если в первом манифесте титул начинается в подражание официальным бумагам того времени — «самодержавного амператора, нашего великаго государя Петра Федаровича всероссийского: и прочая, и прочая, и прочая»[409], то в дальнейшем эта пустая в социальном смысле формула заменяется оценкой личности Петра III: «Российского войска содержателя и великого государя и всех меньших и больших уволитель и милосердой сопротивником казнитель, больших почитатель, меньших почитатель же, скудных обогатитель»[410]. Подобную же характеристику царя-«избавителя» можно найти и в других манифестах. Например: «Я во свете всему войску и народом учрежденны велики государь, явившейся ис тайного места, прощающей народ и животных в винах, делатель благодеяний, сладоязычной, милостивый, мяхкосердечный российский царь, император Петр Федорович, во всем свете волны (вольный.— *К. Ч.*), в усердии чисты и разного звания народов самодержатель: и прочая, и прочая, и прочая»[411].

В этих строках перед нами редчайший случай письменной фиксации образа «избавителя». Разумеется, из этого не следует, что об «избавителе» рассказывалось в устной традиции так, как это читается в манифестах. Манифесты демонстрируют лишь пугачевское понимание этого образа в своеобразной передаче одного из окружавших его грамотных людей. Однако и Е. И. Пугачев и авторы манифестов были носителями и распространителями легенды, повлиявшими на ее судьбу и облик.

Главное в этом образе «избавителя» известно нам и по другим легендам — это «делатель» всевозможных «благодеяний», главная функция его — освобождение народа от феодального гнета (К). Характерно, что все свойства «избавителя» предстают в весьма обобщенном виде, они лишены каких бы то ни было индивидуальных красок. Каждое качество, которое ему приписывается, идеально (войска содержатель, меньших и больших уволитель, т. е. удоволиватель, сопротивникам казнитель, больших почитатель, меньших почитатель же, прощающий в ви-

---

[409] «Пугачевщина», т. I, № 1, стр. 25.

[410] Там же, стр. 26; Г. П. Макогоненко. Указ. соч., стр. 196—197. Вместе с тем Г. П. Макогоненко совершает традиционную ошибку, говоря не об образе легендарного Петра III, а Пугачева, называя формулы титула «автохарактеристиками» и т. д. (там же, стр. 196).

[411] «Пугачевщина», т. I, стр. 29, № 5.

нах, делатель благодеяний, сладоязычный, милостивый, мягкосердечный, самый вольный, т. е. дающий своим подданным максимальную волю, в усердии чистый и т. д.), а в своей совокупности они рисуют гиперболизированный во всех своих качествах образ персонифицированного социального добра, противостоящий всему социальному злу.

И, наконец, в манифестах содержится чрезвычайно характерный мотив, обнаруживающий неспособность Е. И. Пугачева и его окружения представлять себе конкретные очертания будущего государства. Вольность мыслилась ими как отмена всех бед и угнетений, как решительная приостановка действий феодальных законов и закономерностей. Поэтому будущее рисовалось как тишина и покой, т. е. лишенным какой бы то ни было исторической динамики. Так, в манифесте от 31 июня 1774 г., к тексту которого мы уже неоднократно обращались, говорится после пожалований: «И желаем вам спасения душ и спокойной в свете жизни, для которой мы вкусили и претерпели от прописанных злодеев-дворян странствие и немалыя бедствии»[412]. После наказа расправляться с ослушниками-дворянами еще раз повторяется: «По истреблении которых противников и злодеев-дворян, всякой может возчувствовать тишину и спокойную жизнь, коя до века продолжатця будет»[413]. В другом манифесте дворяне называются в соответствии с этими представлениями «зависниками общаго покоя»[414].

В основе этих представлений лежит та же социальная логика, которая выражена в сказках об униженном герое, добивающемся царского престола или по крайней мере руки царской дочери. Как только цель достигнута и несправедливость устранена, наступает состояние покоя («Стали жить-поживать да добра наживать»), действие дурных закономерностей прекращается, динамический сюжет исчерпан и будущее мыслится как некая статичная социальная структура. Разница между сказкой и легендой в этом смысле заключается в том, что в первой речь идет о несправедливости, постигшей героя, и успех его носит тоже соответственно индивидуальный, частный характер, в то время как во второй эта несправедливость представляется социальным злом, имеющим всеобщий характер, а герой легенды — не индивидуально преуспевающий добрый молодец, награжденный за свои добродетели, а даритель всеобщего блага или, говоря словами манифеста, «делатель благодеяний», «избавитель».

Таким образом, манифесты и указы пугачевцев и отчасти их показания во время следствия дают возможность выяснить идеологическое содержание легенды, ее социальный и политический смысл значительно более широко, обстоятельно и документаль-

---

412 «Пугачевщина», т. I, стр. 41, № 19.
413 Там же.
414 Там же, стр. 34, № 11.

но, чем это было до сих пор с подавляющим большинством легенд об «избавителях», к которым мы обращались. В период крестьянской войны XVIII в. легенда имела отчетливый антифеодальный, антидворянский и антицарский характер. Е. И. Пугачев и его сторонники выработали весьма широкую политическую программу, которая получила энергичный отклик среди крестьян, казаков, городских низов и заводских людей. Исследователи пугачевского движения считают, что в нем принимало участие не менее 2 млн. человек и охватило оно значительную часть тогдашней российской территории. Очень интересен для истории легенд об «избавителях» и давно уже установленный факт ёмкости и варьирования формулы пожалования в пугачевских манифестах и речах. «Избавитель», на этот раз царь Петр III, должен был явиться и явился для того, чтобы творить добро и восстановить справедливость. Совершенно естественно, что в эти понятия крестьяне, казаки, городские и заводские люди и их различные группы и прослойки вкладывали свое содержание. Так было всегда в истории легенды, так было и на этот раз. Перефразируя известные слова Ф. Энгельса, можно сказать, что каждый из угнетаемых классов и слоев феодального общества мог присвоить ее себе, не изменяя ее существа[415].

Легенда о царе Петре III широко бытовала в России. Мы уже отмечали, что еще до осени 1773 г., судя по документам, связанным с деятельностью первых самозванцев, она была распространена во многих губерниях центра, южной части России, в Поволжье, Приуралье и Сибири. Деятельность Е. И. Пугачева способствовала проникновению ее в отдаленнейшие уголки империи. Естественно, что столь активное и широкое бытование легенды сопровождалось дальнейшим развитием отдельных ее элементов и фольклоризацией мотивов, привнесенных в легенду Е. И. Пугачевым и его ближайшим окружением. К сожалению, мы располагаем сравнительно незначительным материалом, не дающим возможность нарисовать картину, достойную этого самого замечательного этапа в истории русских народных легенд об «избавителях». Письменные документы сохранили лишь некоторые эпизоды, к которым мы теперь обратимся.

Нам известно несколько документированных случаев бытования легенды в различных частях России, не связанных непосредственно с Е. И. Пугачевым и его окружением. Так, например, в с. Богородском Кунгурского уезда в годы восстания рассказывалось, что «император Петр III, будто бы желавший улучшить положение крепостных, жив и отправлен в ссылку, а вместо него

---

[415] Ср. слова Ф. Энгельса о немецких народных книгах: «Они неисчерпаемы; каждая эпоха может, не изменяя их существа, присвоить их себе» (Ф. Энгельс. Немецкие народные книги.— К. Маркс и Ф. Энгельс. Из ранних произведений. М., 1956, стр. 347).

погребен какой-то гвардейский капрал»[416]. Казак донской станицы Филоновской М. Гвоздков рассказывал казаку А. Чикунову из ст. Березовской, что у них известно, что «государь Петр III по Волге следует и на линии казакам раздевался и показывал на себе знаки: на плечах кресты»[417]. Сотник астраханского казачьего войска В. В. Горский так пересказывал историю спасения Петра III, вкладывая ее в уста Е. И. Пугачева: «Я-де украден генералом Масловым и из Петербурга в три дня в Киеве стал, а в проезде в так скорое время загонял 18 лошадей и заплатил за каждую 10 или 100 империалов, точно сего не упомню, только великую сумму... Есть ли бог велит в тех местах мне еще быть, то я так сделаю, чтоб они меня в роды родов помнили»[418].

Любопытно введение в легенду казанского эпизода из биографии Пугачева, которое зафиксировано в рапорте сенатского курьера Полубояринова, проехавшего с депешей из Петербурга в Саратов и обратно. Полубояринов сообщает о Саратове: «...и будучи там одни сутки с половиною слышал, что чернь говорит о находящемся под Оренбургом злодее яко о настоящем Петре III, который-де не умер, но был четыре года в Петербурге, а после содержался в Казане и оттуда из-под караула ушел»[419]. Здесь замечательно не только свидетельство активности бытования легенды (достаточно было даже столь официальному лицу, как сенатский курьер, пробыть в Саратове около полутора суток, как он услышал ее!), но и факт превращения короткого ареста Пугачева в Казани в восьмилетнее заключение Петра III.

По-видимому, продолжалась фольклоризация и других фактов, связанных с Ф. Богомоловым, которые, как знаем, Е. И. Пугачев приписывал себе. В 1774 г. в донской станице Голубенской крестьянин помещицы М. И. Головиной П. С. Емельянов рассказывал: «...государь, который нынче в Оренбурге, он был в Дубовке под караулом и... его мучали и в воде хотели потопить, он-де не скрывает и о том пишет»[420].

В подобных же пересказах встречается и мотив, бытовавший, как уже знаем, в пугачевском окружении,— Петр III должен был скрываться 15 лет, но не выдержал этого срока, так как не мог терпеть долее страдания народа (G_3). Крестьянин с. Троицкого, приписанного к Юговским заводам, С. Г. Котельников уверял канцеляриста Трубникова: «что подлинно государь Петр III император, а не злодей Пугачев восходит по-прежнему на царство; быв он по своему государству и разведывал тайно обиды и отя-

[416] М. Н. Мартынов. Пугачевский атаман Иван Белобородов. Пермь, 1958, стр. 18.

[417] «Дон и Нижнее Поволжье в период крестьянской войны 1773—1775 гг.». Ростов-на-Дону, 1961, стр. 27.

[418] Там же, стр. 206.

[419] «Пугачевщина», т. III, стр. 458.

[420] «Дон и Нижнее Поволжье в период крестьянской войны 1773—1775 гг.», стр. 38. Ни в одном из дошедших манифестов Е. И. Пугачева упоминания дубовского эпизода нет.

гощения крестьянства от бояр и заводчиков и еще, было-де, хотел три года о себе не дать знать, что жив, но не мог претерпеть народного раззорения и тягости и принужден себя обявить»[421].

В устной традиции продолжала развиваться и другая версия мотива странствий — Петр III не был в ссылке и не бродил тайно, высматривая обидчиков, а бежал из-под ареста за рубеж (D_1). Она зафиксирована в показаниях подпрапорщика воинского Ставропольского батальона Г. А. Аверкиева, который слышал, «будто оный самозванец был в Цареграде и после в Риме у папы для испрашивания помощи, дабы он был по-прежнему в России государем, на что папа ему говорил: Когда-де ты сделаешь такой колокол, чтоб во всем свете слышан был... то тогда-де ты государем и будешь»[422].

Встреча с римским папой и требование отлить большой колокол с более рационалистическим обоснованием фигурируют и в вариантах легенды, отраженных в сибирских документах. 18 мая 1774 г. генерал-губернатор Чичерин писал генералу Декалонгу о крестьянине Усть-Суэрской слободы П. Шалобанове, который говорил своим односельчанам: «Вот когда государь Петр Федорович воцарится, он господ всех перевешает. Петра Федоровича благословил на царство папа римский и приказал слить большой колокол, чтобы звон был слышен по всей земле для собирания силы, а по тому звону народ збунтовался и скопляется к оному царю охотно»[423]. В другом случае в составе рассказа о римском папе оказывается знакомый уже нам вариант подмены Петра III восковой фигурой (C_2). 22 марта 1774 г. комендант Омской крепости бригадир Клавер доносил, что по его приказу повешен колодник В. Морозов, говоривший ссыльным: «Не будут иметь дворяна людей, все отберуться государю. Во время погребения Петра Федоровича государыни не было, а он отпущен жив и жил у римского папы в прикрытии и потом, когда он вышел от папы в Россию, набравши партию, в то время осматривали гроб, в котором и нашли восковую статую»[424].

Некоторые рассказы включают в себя вторичные мотивы, возникшие в связи с развитием событий 1773—1775 гг. Слухи о действиях Е. И. Пугачева, его армии и отдельных отрядов распространялись по всей России и обрастали домыслами, приобретали черты гиперболизма, трактовку тех или иных фактов в желательном для рассказчиков смысле. Таких слухов зафиксировано множество. Они приводились в каждом сборнике документов и в каждом исследовании, касающемся этого времени. Приведем

---

[421] «Пугачевщина», т. II, стр. 346, № 132.
[422] Там же, стр. 390.
[423] А. И. Дмитриев-Мамонов. Пугачевский бунт в Зауралье и Сибири. СПб., 1907, стр. 128; П. Орлов. Пугачевщина в Сибири, стр. 144.
[424] А. И. Дмитриев-Мамонов. Указ. соч., стр. 123; П. Орлов. Указ. соч., стр. 145.

только некоторые иллюстрации, которые продемонстрируют обычный механизм фольклоризации слухов и превращения их в легенду или материал для формирования легенды.

Крестьянин Д. Котельников из с. Троицкого, к рассказам которого мы уже однажды обращались, говорил односельчанам: «Взяв в свое владение Оренбург, Уфу, Ново-Троицкую и Чебаркульскую крепости, он отправил в Москву для покорения 100 полков, а под Кунгур идет с полковником Белобородовым 20 полков. Построил государь в степи пороховые и пушечные заводы, делает белый и черный порох. Белый порох сильно палит, а огоньку не дает. Пушек у государя великое множество и поставлены они в Ново-Троицкой крепости в шесть ярусов. Ту Ново-Троицкую крепость именовал он Петербургом, а Чебаркульскую — Москвою. Его высочество Павел Петрович с великой княгиней Наталией Алексеевной и граф З. Г. Чернышов приехали в Оренбург. Его превосходительство генерал-аншеф А. И. Бибиков съехался с государем и, увидя точную его персону, весьма устрашился, принял из пуговицы крепкое зелье и умер» [425].

В «Экстракте, учиненном из дел об открывшемся разглашении вора и государственного злодея Пугачева», составленном для сибирского губернатора, сообщалось, что ссыльный яицкий казак И. Логинов распространял в Иркутске фантастические слухи, что Петр III — подлинный царь, уже многие сибирские города взял и сам сибирский губернатор схвачен им в Тобольске. Такие же слухи отмечаются составителями «Экстракта» во многих районах Сибири (Томск, Тара, Красноярск и др.) [426].

Крестьянин П. С. Емельянов рассказывал в станице Голубинской: «У нас-де в Москве ныне большая помутка. Разве-де у вас не слышно, что государь Петр Федорович явился в Оренбург и набрал войска до 7000, и пишет он, чтоб государыня, не дождавшись его, шла бы в монастырь, а крестьян всех хочет от бояр отобрать и иметь их только за своим именем» [427].

Известен ряд фактов, подобных приведенному выше рассказу о смерти Бибикова. Приезду Н. И. Панина в район военных действий против войск Е. И. Пугачева сопутствовал слух о том, что они встретились и Панин узнал Петра III, или другой слух о том, что Панин послан Павлом для переговоров с Пугачевым [428]. Нижегородский губернатор Ступшин в рапорте А. И. Бибикову писал, что жители Козьмодемьянска уверяли, что прочтенный им манифест Екатерины II повелевает им не называть Пугачева импе-

---

[425] Н. Дубровин. Пугачев и его сообщники..., т. I, стр. 56—57.

[426] «Пугачевщина», т. II, стр. 97—104, № 31.

[427] «Дон и Нижнее Поволжье в период крестьянской войны 1773—1775 гг.», стр. 38.

[428] А. Н. Лозанова. Первоначальные рассказы и легенды о пугачевщине. «Литературные беседы», вып. II. Саратов, 1930, стр. 85. Статья содержит интересные, но, к сожалению, не систематические наблюдения над бытованием легенды о Петре III в XVIII в.

ратором, а именовать его «Балтийских островов князем», а жители с. Татанцева той же губернии говорили, что Пугачева «приказано называть голштинским князем» и что «с ним пришло несколько тысяч голштинской пехоты и артиллерии»[429]. В ответ на это донесение Бибиков приказал повторить чтение манифеста и обратился сам с объявлением: «...открылось, что многие городские и сельские, так и деревенские жители по простоте и глупости своей прямой силы и разума публикованных ее императорским величеством манифестов о злодее, лжесамозванце, беглом казаке Емельяне Пугачеве не понимают и делают оным свои глупые и кривые толки»[430].

Как мы видим, в годы крестьянской войны 1773—1775 гг. легенда о царе Петре III-«избавителе» бытовала в различных частях России в формах, близких к пугачевской версии и к ее вариантам, распространенным в его ближайшем окружении (знаки на теле (H_1), похороненный капрал или восковая статуя (C_1, C_2), появление Петра III на три года раньше срока (G_3), разные варианты его странствования — по России, за рубежом или сидение в ссылке или тюрьме (D_1, D_2, D_3,). Появляется и специфический мотив, который, по всей видимости, возник в устной традиции без участия Е. И. Пугачева — встреча с папой римским (или жизнь у него в «прикрытии») и его совет отлить большой колокол, который приобретает символический смысл набатного колокола крестьянской войны.

В легенду активно включались новые детали, частично вымышленные, но большей частью связанные с действиями Е. И. Пугачева, его войска или отдельных отрядов «пугачей», которые в большей или меньшей мере контролировали огромную территорию. Вокруг основной легенды складывались многочисленные рассказы, не связанные прямо с ней, но в совокупности продолжавшие разрабатывать образ императора Петра III-«избавителя», ожидавшегося, явившегося и действовавшего.

Какую же роль сыграла легенда в крестьянской войне 1773—1775 гг.?

Мы знаем теперь, на какой социально-психологической почве возникали на протяжении более чем полутора столетий легенды об «избавителях», как «избавители» ожидались многими поколениями и как напряженно было это ожидание в десятилетие, предшествовавшее выступлению Е. И. Пугачева. Легкость, с какой народ принимал самозванцев, примитивность процедуры их признания (знаки на теле и легенда) не должны обманывать. Они свидетельствуют не о легковерии или склонности к «шатости» или тем более не о приверженности царскому «корню», а об решимости отчаяния и страстности веры в избавление от рабства.

---

[429] Н. Дубровин. Указ. соч., т. I, стр. 242.

[430] Там же, стр. 245. Далее Бибиков велит «простакам» воздержать себя «от всех глупых и кривых толков», а «зловредным» грозит наказанием.

Объявляя себя Петром III, Е. И. Пугачев брался за дело исключительной трудности. «Избавителя» ожидали как чуда, образ его был предельно идеализирован, он должен был постоянно удерживаться на необыкновенной высоте. Ему готовы были верить, но эта вера требовала непрерывных доказательств. Каждый военный успех помогал ему подниматься все выше, обрастал легендарными подробностями, становился частью легенды, вместе с волной слухов распространялся по всей стране. Успехи подобного рода не могли быть каждодневными. Их надо было дополнять какими-то неожиданными открытиями, шагами или мерами, которые помогали бы сохранить непрерывную напряженность веры, выделяли бы самозванца из его окружения. На первых порах этому служили рассказы о спасении, о скитаниях, одежда Е. И. Пугачева, сбруя его коня, почести, которые оказывали ему яицкие казаки. Однако этого было мало. Пугачев добывает каким-то путем так называемое «голштинское» знамя, появление которого весьма обеспокоило Екатерину[431], заводит своих графов (гр. З. Чернышев — И. Зарубин, гр. Воронцов-Шигаев, гр. Панин-Овчинников и др.), свой орден, свою медаль, печать, пишет манифесты, называет Берду — Москвой, Каргале — Петербургом, Сакмарский городок — Киевом и т. д., вырабатывает свой ритуал появления народу, вступления в крепость, публичного суда над изменниками и т. д. и т. п. Характерно, что особенно настойчиво требует он себе царских почестей в месяцы неудач, перед окончательной катастрофой сооружает себе «царскую» палатку, а в ней возвышение, на котором восседает; свита вся в орденах и звездах; грудь его украшена андреевской звездой, на казацкой папахе — золотой крест, в руках его постоянно подзорная труба и т. д.[432]

Таким образом, возникло специфическое противоречие: Пугачев должен был заботиться о постоянной поддержке веры в свою «истинность» и царское достоинство; делая это, он вместе с тем вовлекался в постепенно разраставшееся противоречие с породившей и поддерживавшей его средой. Утверждаясь как «царь», он постоянно рисковал перестать быть в глазах народа народным царем.

Петр III царствовал коротко, но прожил в России достаточно долго. Значительное число казаков, солдат и просто крестьян видели его и могли судить по-своему, похож ли на него Е. И. Пугачев. Такие встречи происходили часто и, по-видимому, Е. И. Пугачев привык их не опасаться и даже поощрял своих «узнавателей» (мотив H_3). Он хорошо знал, что в случае неудачи всегда может объявить своего противника «изменщиком» и быстро рас-

431 «Письма государыни императрицы Екатерины II к князю М. Н. Волконскому».— «Осьмнадцатый век», кн. I. М., 1869, стр. 147—150. Екатерина говорит здесь о «голштинском знамени Дельвигова драгунского полка».

432 С. Петров. Пугачев в Пензенском крае. Пенза, 1956, стр. 113—114.

правиться с ним; удача же сулила ему чрезвычайно важное для него подтверждение его истинности.

Весьма характерный в этом случае эпизод имел место под крепостью Оса. Осажденные послали к Е. И. Пугачеву гвардейца, который видел Петра III в Петербурге, чтобы выяснить, подлинный ли царь со своим войском осадил их крепость. Встретившись с Е. И. Пугачевым, вышедшим ему навстречу, гвардеец после некоторого сомнения признал его, вернулся в крепость, и крепостные ворота открылись [433].

Казак П. А. Пустобаев рассказывал на допросе, что большую роль в укреплении его веры в Пугачева сыграл старшина Я. Витошнов, который видел настоящего Петра III и многократно публично заявлял, что Пугачев и Петр III несомненно одно и то же лицо [434]. Пугачевский полковник И. Н. Белобородов показал, что для него такую же роль сыграл гвардейский унтер-офицер М. Т. Голев и солдат Тюмин. Первый из них говорил: «И я-де потому больше ево знаю, что когда находился в гвардии, то во время учения бивал из своих рук и пришиб к ружью персты, отчего-де имею знаки» [435]. И. Н. Белобородов сам тоже бывал в Петербурге, но, не узнав в Пугачеве Петра III, поверил Голеву и Тюмину. О Голеве рассказывал и астраханский сотник В. В. Горский. Е. И. Пугачев спрашивал при нем старого унтер-офицера: «А что, Голев, много ли я тебя бивал, как был еще князем?». «Нет, батюшка,— отвечал Голев,— однова только вы ударили меня в грудь!». На вопрос Пугачева, где же это происходило, Голев сказал: «Да в Зимнем дворце, сударь, в те поры, как вы вели лейб-компанский корпус»[436].

Известно, что Пугачева — Петра III «узнали» казак Дубовский [437], один татарский мулла, бывавший в Петербурге [438], депутат комиссии по составлению нового уложения Перфильев [439] и др.

Утверждение, что если бы Е. И. Пугачев был самозванцем, его легко могли бы разоблачить люди, знавшие Петра III, играло большую роль в лагере восставших. Если правительство специально обсуждало, следует ли в официальных реляциях сравнивать Е. И. Пугачева с Григорием Отрепьевым, и пришло к выво-

---

[433] «Пугачевщина», т. II, стр. 148, № 44. Ср. признание И. А. Творогова — судьи военной коллегии Пугачева: «Старые солдаты, так как и разночинцы, попадающие разными случаями в нашу толпу, уверяли о злодее, что он подлинной государь» (там же, стр. 162, № 44).

[434] Там же, стр. 225, № 73. Пугачев произвел Я. Витошнова в хорунжии (см.: «Допросы Пугачеву», стр. 20).

[435] «Дон и Нижнее Поволжье в период крестьянской войны 1773—1775 гг.», стр. 208.

[436] «Допросы Пугачеву», стр. 22.

[437] Там же.

[438] «Восстание Емельяна Пугачева», стр. 133.

[439] Там же, стр. 150.

ду о рискованности этого сравнения, так как Лжедмитрию I удалось воцариться, то сторонники Е. И. Пугачева не боялись этого сравнения. В одном из полковничьих указов говорилось: «Вы ж. не видя, называите Емельяном Пугачевым, а мы, видя, и свидетельствовали... Да и вы не дураки ли: Дмитрий царевич был весьма малолетен, а Гришка назвался уже взрослым; почему ж было можно опознать его? Как наш батюшка, всемилостивейший государь, уже не малых лет принимать изволил Россию; следственно, кого б я видал прежде, но и на всех послаться могу, что узнаю чрез дватцать лет, нежели чрез одиннадцать лет. И так, естьли отыщутся у вас благоразумные люди, рассудить могут, что и узнать можно» [440].

Одним из постоянных средств пугачевского самоутверждения были разговоры о сыне Петра III Павле, «воспоминания» о нем, толки о связи с ним и т. д. Ближние казаки добыли Е. И. Пугачеву портрет Павла. Яков Почиталин рассказывал на допросе, как Пугачев плакал, разглядывая портрет: «Вот-де я оставил ево малинькова, а ныне-де вырос какой большой, уж без двух лет дватцати; авосьлибо господь, царь небесной, свет, велит мне и видится с ним» [441]. По свидетельству многих лиц, близко общавшихся с Е. И. Пугачевым, он постоянно провозглашал тосты за Павла и его жену великую княгиню Наталью Алексеевну [442]. Приехавшего из Петербурга депутата Перфильева Пугачев при всех расспрашивает о Павле. Тот же Перфильев кричит через несколько дней оренбургским казакам: «Я, Перфильев, который был в Петербурге и прислан оттуда к вам от Павла Петровича с тем, чтобы вы шли и служили его величеству Петру Федоровичу [443]».

В лагере пугачевцев ходили какие-то смутные толки о том, что Павел собирается приехать к Пугачеву, с ним идет какая-то переписка, а в некоторых районах России, как мы уже писали, распространился слух о том, что Павел вместе с Н. И. Паниным и З. Г. Чернышовым уже у Пугачева под Оренбургом [444]. В этом же смысле истолковывалось и назначение Н. И. Панина.

Астраханский сотник В. В. Горский рассказывал на допросе 31 октября 1774 г.: «Когда были на Сальниковой ватаге у полковника Толмачева в гостях, Егор Кузнецов (брат Устиньи) говорил: «К нам-де скоро будет и молодой государь». А как я его спросил: «Какой это молодой государь?», то Кузнецов сказал:

---

440 «Пугачевщина», т. I, стр. 75, № 71.

441 «Пугачевщина», т. II, стр. 195, № 64. Павел родился в 1754 г.

442 Там же, стр. 197, 198, 212, 217; «Дон и Нижнее Поволжье в период крестьянской войны 1773—1775 гг.», стр. 208 и др.

443 Н. Дубровин. Указ. соч., стр. 150.

444 По сведениям Екатерины, Пугачев хотел будто бы какого-то мальчика выдавать за Павла. Она велела М. Н. Волконскому выяснить, «и кто тот мальчик, которого он прочил на место великого князя, и где тот мальчик, сказывают: сержантский сын» («Письма... Екатерины II к князю М. Н. Волконскому», стр. 150).

«Цесаревич-де Павел Петрович!». Я еще спросил: «Да разве его высочество знает, что батюшка его здесь?». Кузнецов отвечал: «Батюшка-де к нему много раз писал, да все перехватывали письма, однако же дошло одно письмо,— но чрез кого — не сказал,— так-де цесаревич писал на это к батюшке, что он много от себя письма посылал да и генерала послал от себя (какого, не сказал), но также и генерал на дороге перехвачен» [445].

И, наконец, под Красногорской крепостью башкирский отряд доставил человека, который якобы привез «Петру III» привет и подарки от Павла. Назвался этот человек Иваном Ивановым (Иваном Ивановичем) и сообщил, что в Нижнем Новгороде содержится для «царя» 60 пудов пороху. Е. И. Пугачев не рискнул высказать обманщику публичное недоверие, наградил его, но велел за ним присматривать (он назвал себя Остафием Трифоновым; в действительности оказался ржевским купцом Долгополовым). Когда «Иван Иванов» стал отпрашиваться в Казань и Нижний за порохом, Пугачев не велел отпускать его, говоря: «Поживи у меня, старик, ища будешь в Казане». Из Казани он его тоже не отпустил [446]. На допросе, специально ему учиненном в присутствии П. С. Потемкина, Е. И. Пугачев показал, что до этой встречи «Ивана Иванова» не знал и, «приняв подарки, не входил в подробности, от кого они были присланы, радуясь только тому, что сей доброхот сколь много преклонил к нему народа» [447]. «Народу же разглашал он, Иван Иванович,— сообщил далее Е. И. Пугачев,— что государь цесаревич с войсками следует к Казани на помощь» [448]. После переправы через Волгу «посланец от цесаревича» был отпущен в Москву и Петербург, как говорится в протоколе допроса, «дабы утвердить в мыслях невежд, что злодей не только не самозванец, но ожидает подкрепления себе» [449]. Перед отъездом Долгополова из лагеря была разыграна еще одна сцена. «...Иван Иванович... спрашивал при всех, называя злодея высоким именем государя, как он велит приезжать его высочеству — одному или вместе с ее высочеством? А злодей ответствовал для обольщения народа: «Пускай приезжает вместе, и чтоб скорей из Петербурга выезжали» [450].

Не достигнув ничего своей авантюрой в пугачевском лагере и едва вырвавшись из него, Долгополов из Чебоксар написал письмо кн. Г. Г. Орлову от имени Аф. Перфильева и 324 казаков с

---

[445] «Дон и Нижнее Поволжье в период крестьянской войны 1773—1775 гг.», стр. 211—212.

[446] «Восстание Емельяна Пугачева», стр. 162—165.

[447] «Допросы Пугачеву», стр. 43.

[448] Там же.

[449] Там же, стр. 44.

[450] Там же. По сведениям других источников, Долгополов выдавал себя за купца, поставлявшего фураж Петру III; он решил при помощи Е. И. Пугачева поправить свои дела. Явившись в лагерь пугачевцев, он стал требовать плату за 500 четвертей овса, за которые якобы не получил в Ораниенбауме.

предложением выдать Е. И. Пугачева правительственным властям. Письмо это сыграло какую-то невыясненную до сих пор роль в истории пленения Пугачева.

Как видим, и в этом случае, следуя логике легенды, Е. И. Пугачев очутился в довольно рискованном положении. Он весьма нуждался в «узнавателях» (мотив H_3) и в раздувании слухов о его связи с Павлом, однако все это порождало ситуации, которыми он не мог управлять по своей воле, открывало простор действиям обманщиков и авантюристов.

И, наконец, упомянем еще об одном трагикомическом и вместе с тем характерном поступке Е. И. Пугачева. Во время захвата Оренбургского форпоста он был в церкви Георгия Победоносца. Здесь в порыве самоутверждения он сел на церковный престол и, плача, говорил присутствовавшим: «Вод, детушки! Уже я не сиживал на престоле двенадцать лет». Как сообщил позже на допросе М. А. Шванович, «...многие толпы его поверили, а другия оскорбились и разсуждали так: есть ли бы и подлинно он был царь, то не пригоже сидеть ему в церкве на престоле»[451].

Желание действовать согласно с легендой и плохая осведомленность о смысле и назначении церковного престола и его отличии от престола царского[452] заставили Е. И. Пугачева и в этом случае совершить неосмотрительный поступок, имевший для него двойственные последствия.

Легенда об императоре Петре III-«избавителе» сыграла огромную роль в крестьянской войне 1773—1775 гг. Так же как в годы восстания под руководством И. И. Болотникова, она объединяла массы восставших, была их знаменем, придавала цель, смысл и законность их действиям, была идеологической и правовой санкцией движения. Однако это было так, пока движение росло, ширилось и было успешным. Впрочем, и расширение его таило для Пугачева серьезную опасность, хотя бы потому, что шансы встретить людей, хорошо знавших его на Дону, в армии и т. д., росли. И тем более, как только Е. И. Пугачева стали постигать неудачи, особенно на третьем, заключительном этапе крестьянской войны (т. е. с июля 1774 г.[453]), легенда стала не только требовать рискованных, но сравнительно безобидных для общего хода дела поступков,— она вступила в прямое противоречие с действительностью и сыграла в истории крестьянской войны этого периода роль явно отрицательную.

---

[451] «Пугачевщина», т. III, стр. 214, № 103. Этот факт упоминается и в ордере П. И. Панина казанскому губернатору Мещерскому (там же, стр. 330).

[452] Запрещалось не только прикасаться к церковному престолу всем лицам несвященнического сана, независимо от чина и происхождения, но даже проходить между престолом и так называемым «горним местом».

[453] О периодизации крестьянской войны под руководством Е. И. Пугачева см.: «Очерки истории СССР. Период феодализма. Россия во второй половине XVIII в.». М., 1956, стр. 207 и др.

Е. И. Пугачев в отличие от своих предшественников — вождей крестьянских движений И. И. Болотникова, С. Т. Разина, К. Булавина и других лишен был возможности опираться на донское казачество. Обычно это объясняется тем, что правительство усиленно и бдительно контролировало Дон, говорится о предательской роли казацкой старшины и т. д.[454] Однако при этом забывается, что Е. И. Пугачев не мог появиться на Дону по той простой причине, что он сам был донским казаком и выдавать себя за Петра III здесь ему было совершенно невозможно. Уже под Царицыном донские казаки сразу же узнали его и это сыграло огромную роль в разрушении легенды или по крайней мере веры в Пугачева как Петра III. Пугачев решился на отчаянный шаг — сам рискнул спросить: «Нет ли Зимовейской станицы казаков?». Однако казаки из соседней станицы Есауловской тотчас узнали его[455].

Правительство хорошо понимало необходимость не только преследований носителей легенды, но и разрушения самой легенды или выключения Е. И. Пугачева из нее. Как только поступили сведения о самозванце, принимаются меры к выяснению его имени, биографии, собираются сведения о его семье, подвергается допросу его жена С. Д. Пугачева, ей задается специальный вопрос о «знаках» на теле Е. И. Пугачева и т. д.[456] Впоследствии С. Д. Пугачева вместе с детьми, очевидно по распоряжению правительства, приезжает в Казань, чтобы обличить мужа, но оказывается захваченной пугачевцами. Для нее и ее детей по приказанию Е. И. Пугачева сооружается специальная палатка. Разумеется, ближние казаки интересуются личностью «Пугачихи» и тем, как к ней отнесется «царь Петр III». В протоколе допроса И. А. Творогова этот эпизод передается следующим образом: на вопрос: «Што бы ета была за женщина?» — Е. И. Пугачев отвечает: «Его-де друга моего Емельяна Иваныча, донскова казака, жена, он-де за мое имя засечен кнутом»[457]. Во имя спасения легенды о царе Петре Е. И. Пугачев вынужден был создать еще одну легенду — о донском казаке Емельяне Пугачеве, у которого он, «царь Петр», скрываясь от преследований Екатерины II, якобы служил в работниках, именем которого он вынужден был некоторое время пользоваться и который погиб из-за него. Это давало Е. И. Пугачеву право возить жену и детей при себе, что было все-таки безопаснее, чем отдать их снова в руки правительства. В допросе В. В. Горского разыскивается следующая сценка: когда он явился к Е. И. Пугачеву, тот спросил его: был ли он в

---

454 «Очерки истории СССР. Период феодализма. Россия во второй половине XVIII в.» стр. 208.

455 «Дон и Нижнее Поволжье в период крестьянской войны 1773—1775 гг.», стр. 93—95.

456 Там же, стр. 39—40.

457 «Пугачевщина», т. II, стр. 149, № 44.

Москве и что там слышно? Горский отвечал: говорят, что под Оренбургом Пугачев. «Самозванец рассмеялся и, указав на сидящего подле него по правую руку мальчика, говорил, трепав его по плечу: «Вот друг мой, Пугачева сын — Трофим Емельянович, после него остался, а его уже нет в живе»[458]. Естественно, что подобные обстоятельства в сочетании с военными поражениями должны были рождать сомнения в подлинности явившегося царя. По мере развития крестьянской войны их накапливалось все больше и больше.

Примечательно, что некоторые факты и обстоятельства, которые при успешности общего хода дела могли бы служить на руку Е. И. Пугачеву, в пору поражений оказывали отрицательное воздействие. Таковой была, например, женитьба Е. И. Пугачева на Устинье Кузнецовой. Желая уберечь девушек и жен от «царских милостей», некоторые из уральских казаков стали уговаривать Е. И. Пугачева жениться. Пугачев решил завести свой дворец и свою императрицу, надеясь одновременно, что, оказав яицким казакам благоволение и породнившись с ними, он укрепит свое положение. Многие допрошенные по делу Е. И. Пугачева подчеркивали, что его женитьба на простой казачке Устинье и при том «от живой жены» оказала резко отрицательное воздействие на умонастроение пугачевцев[459].

Так же было и с неграмотностью Е. И. Пугачева. Рассказывая о себе, что он многие языки знает и всякую грамоту превзошел, он тщательно скрывал свое неумение читать и писать. Поручая своим приближенным сочинять и читать манифесты и донесения, он отговаривался тем, что ему до поры до времени нельзя открывать свою руку («вить ежели я окажу свою руку, так вить иногда и другой кто-нибудь, узнав, как я пишу, назовется царем»)[460]. Некоторое время эта таинственность хорошо гармонировала с другими мотивами легенды («знаки», таинственный пятнадцатилетний срок, который он не мог выдержать и т. д.), но в период неудач и нараставших сомнений обнаруженная неграмотность Е. И. Пугачева была сильнейшей уликой, обличавшей его в самозванстве.

Замечательно, что на заключительном этапе еще при живом Е. И. Пугачеве начинают формироваться мотивы, которые впоследствии включаются в своеобразный финал легенды, рассказывающий о причинах поражения явившегося «избавителя». В соответствии с поэтикой, общей для ряда жанров фольклора, в том числе сказок, преданий и легенд, поражение изображается результатом нарушения ряда запретов: явился на три года раньше положенного, женился раньше времени и «от живой жены»,

---

[458] «Дон и Нижнее Поволжье в период крестьянской войны 1773—1775 гг.», стр. 205.

[459] «Пугачевщина», т. II, стр. 114, 144, 188, № 34, 44, 60 и др.

[460] Там же, стр. 151, № 44.

сидел на церковном престоле, «оказал» раньше времени свою руку и т. д. Легенда, вознесшая Пугачева так высоко, стала оказывать на него губительное воздействие. Когда Е. И. Пугачев был скручен заговорщиками, он стыдил их: «Как-де вы смели на императора своего руки поднять? За ето воздаться вам, естьли не от меня, так есть еще у меня наследник Павел Петрович!». Но и здесь легенда действовала уже против него. Заговорщики ответили: «Вить ежели ты подлинной государь, так тебе печево бояться» [461].

Таким образом, легенда, сыграв огромную роль в истории крестьянской войны 1773—1775 гг., как всякая легенда не выдержала испытания действительностью и на заключительном этапе деятельности Е. И. Пугачева обернулась против него.

В истории легенды наступил период, когда она должна была либо погибнуть вместе с одним из самозванцев, как бы велик он ни был, либо отказать ему в признании, либо, наконец, оспаривать его смерть. Как мы увидим, в дальнейшем легенда развивалась именно по этим трем основным направлениям.

«ПЕТР III» И ДРУГИЕ «ИЗБАВИТЕЛИ» ПОСЛЕДНЕЙ ЧЕТВЕРТИ XVIII в. («ЖЕЛЕЗНЫЙ ЛОБ», МЕТЕЛКИН И ДР.)

Слух о том, что Е. И. Пугачеву удалось еще раз вырваться из рук властей, по-видимому, возник довольно скоро после его пленения. Уже 22 ноября 1774 г. дворовый человек самарского коменданта Молоствова М. Васильев показал, что «крестьяне сказывали ему, якобы самозванец, государственный бунтовщик Пугачев, не доежжая Москвы, з дороги бежал» [462]. По другому слуху, Н. И. Панин, к которому был доставлен схваченный Е. И. Пугачев, узнал в нем Петра III и отпустил, «за что господа в Москве изрубили его» [463].

10 января 1775 г. Е. И. Пугачев был казнен. Поэт И. И. Дмитриев — очевидец казни, записками которого пользовался А. С. Пушкин, отметил поспешность, с какой она была произведена. Вероятно, это объяснялось страхом перед какими-нибудь эксцессами со стороны Е. И. Пугачева или народа, собравшегося к месту казни. Народная молва оценила этот факт иначе: стал рас-

---

[461] «Пугачевщина», т. II, стр. 158—159, № 44.

[462] «Пугачевщина», т. III, стр. 47—48, № 22; ср. также: А. Ф. Рязанов. Отголоски пугачевского восстания на Урале, в Киргиз-Кайсацкой орде и в Поволжье. «Труды Общества изучения Казахстана», т. VI, Оренбург, 1925, стр. 201; К. В. Сивков. Указ. соч., стр. 122—132; «Очерки истории СССР...», стр. 239; Д. Мордовцев. Самозванец Ханин. «Русский вестник», 1860, кн. 2, стр. 322—323 и др.

[463] А. Ф. Рязанов. Указ. соч., стр. 198.

пространяться слух о том, что казнен кто-то другой[464]. Может быть, этому способствовало еще и то, что Е. И. Пугачев, замученный непрерывными допросами и пытками, выглядел в день казни совсем не так, как он рисовался воображению присутствовавших, конечно, хорошо знакомых с легендой[465]. Слух о том, что казнен кто-то другой, был, видимо, довольно устойчив. По свидетельству В. Г. Короленко, изучавшего документы Уральского войскового архива, казачья старшинская жена П. Иванова — стряпуха У. Кузнецовой — два раза была бита плетьми за то, что не верила в окончательное поражение «царя» и «даже грозила новым его прибытием, о чем якобы в то время славилось»[466].

Какие бы слухи ни ходили о самом Е. И. Пугачеве, разгром движения, которое он возглавлял, не вызывал сомнения. Отдельные отряды «пугачей» еще героически сопротивлялись, но общая катастрофа была очевидной, и начался период жестокой расправы. Для этого периода характерно, что даже сам слух о том, что Е. И. Пугачев жив, приобретает подчас форму, свидетельствующую о том, что народное сознание стремится выключить его из легенды или лишить роли главного героя. В вариантах легенды, бытующей в то время, впервые начинает называться Е. И. Пугачев — поражение, оказывается, потерпел не сам Петр III, а Пугачев, «который только действовал от него фельдмаршалом» или «был посланником»[467]. Этот мотив сохраняется (по крайней мере в отдельных версиях легенды) до последнего десятилетия XVIII в. В 1792 г. в Черкасске отмечены разговоры о том, что Петр III жив, он продолжает скрываться и с ним скрывается и Е. И. Пугачев. Примечательно, что один из разгласителей этого слуха — рабочий рыбного завода Андрей Махников называл себя «крестовым братом Пугачева»[468]. По другим версиям, «хотя одного Пугачева и искоренили, толко еще у него два брата живых»[469]. И, наконец, рассказывается о том, что вместо Е. И. Пугачева, который не был Петром III, а только действовал от его имени, будет теперь Максим Железо, который «стоит... у Черного моря с немалым числом партий, а, дождавшись трав,

---

[464] «Отголоски Пугачевского бунта».— «Русская старина», 1905, № 6, стр. 665.

[465] Ср. в «записках Болотова»: «Бородка небольшая, волосы всколоченные и весь вид ничего не значущий» («Жизнь и приключения Андрея Болотова, описанные им самим для своих потомков», т. III. СПб., 1873, стр. 489—490). Даже если учесть помещичью ненависть А. Болотова к Е. И. Пугачеву, это описание могло быть недалеко от действительности. Здесь же автор сообщает, что многие присутствовавшие на казни надеялись на помилование Е. И. Пугачева.

[466] В. Г. Короленко. Пугачевская легенда на Урале, стр. 448.

[467] «Отголоски Пугачевского бунта», стр. 665; И. П. Шульгин. Еще одна тень Петра III. «Русский архив», 1871, № 9, стр. 2056.

[468] К. В. Сивков. Указ. соч., стр. 132.

[469] «Пугачевщина», т. III, стр. 411, № 217.

намеряется идти на Российское государство»[470], или «Железный Лоб» (побил две дивизии и ожидается в Царицын, где вместе с Петром III хочет «вывести весь дворянский корень»)[471].

Особенно долго и широко распространялись слухи о Метелкине, который также назывался прямым продолжателем дела Е. И. Пугачева. Легенда о Метелкине могла бы и должна была бы стать предметом специального исследования. Однако в рамках настоящей работы мы не можем его предпринять — это увело бы нас в сторону от основной темы. Метелкин интересен нам здесь как дальнейшая эманация легендарного образа Петра III в пору, когда легенда переживала упадок и подвергалась своеобразному расщеплению.

Реальный прототип легендарного Метелкина — беглый солдат Кизлярского полка Игнатий Петрович Заметаев — действовал очень недолго в пору, когда правительственные войска еще вели бои с отдельными отрядами пугачевцев. В начале 1775 г. он с отрядами бурлаков разбил посланную против него команду и предпринял попытку пробиться в центральные уезды, где он, видимо, надеялся получить поддержку. 24 июля того же года он потерпел поражение у станицы Кумшацкой на Дону, был схвачен, а в ноябре умер под пыткой[472]. Таким образом, действия И. П. Заметаева нельзя назвать ни успешными, ни значительными. И все же возникла популярная легенда о нем как продолжателе Е. И. Пугачева. Уже 17 января 1775 г., т. е. через неделю после казни Е. И. Пугачева, в Пензенской губернии крепостной княгини А. А. Голицыной В. Тимофеев «кричал во всенародно» на торгу в с. Головинщине «о здрави и благополучии бывшем третьем императоре и что государственный бунтовщик Пугачев с ево сообщниками нам, черни, был не злодей, а приятель и наш заступщик, и хотя ево теперь нет и не будет, то еще есть Пометайла, который таковым же образом вознамеривается нас защищать и вскоре будет к нам и со своим войском от стороны Саратова». На допросе выяснилось, что о том же В. Тимофеев рассказывал на базаре в Завальном стане Верхнеломовского уезда и в с. Блиновке[473], а сам в свою очередь слышал все это в торговый день в с. Головинщине[474].

В феврале 1775 г. П. И. Панин пишет в ордере Оренбургскому губернатору Рейнсдорфу: «Сперва доходил до меня приват-

---

[470] А. Н. Лозанова. Первоначальные рассказы и легенды о пугачевщине, стр. 86.

[471] К. В. Сивков. Указ. соч., стр. 124—125. В прозвищах «Железный Лоб», «Железо» несомненно отразилось имя Максима Железняка — известного руководителя Колиивщины — украинского крестьянского восстания 1768 г.

[472] См.: Заметаев И. П. — «Советская историческая энциклопедия», т. 5. М., 1964, стр. 609.

[473] «Пугачевщина», т. III, стр. 83, № 40.

[474] Там же, стр. 410, № 216.

ный слух, что будто между народом Нижегородской губернии отзывались об имени какого-то Заметайлы, намеряющегося проявиться к возмущению народному последователем злодею Пугачеву. А на сих днях и оказался уже в Пензенском уезде один крестьянин, который, вышед из кабака на базар, дерзнул произносить (производить? — *К. Ч.*) между народом возмущение именем покойного императора Петра Третьего со уверением скорого последователя с войском именем Заметайлу». Панин предлагает поручить «надежным людям», «ходя по базарам и питейным домам в закрытых именах всячески прислушивать отзывы об имени Заметайлы» [475]. Через некоторое время в рапорте Пензенского воеводы Чемесова А. В. Суворову снова сообщалось, что разыскан некий крестьянин Борис Максимов по прозвищу Подметалка, бывший участник пугачевского восстания, и хоть подозрение не оправдывается, он содержится под крепким караулом [476].

Меры, которые предпринимались правительством для прекращения слухов, и даже поражение и гибель И. П. Заметаева, не предотвратили распространение легенды о Метелкине — Пометайле — Заметайле. Приведем два характерных примера. В 1776 г. крестьянин Т. Игнатьев, по свидетельству сохранившихся документов, рассказывал солдату Ярославского пехотного полка А. Краюхину, что на месте Пугачева есть Метелкин и «слышно-де, что шесть земель поднимаются и на низу есть батюшка Павла Петровича, прозывается Метелкин», «щуку-де поймали, а зубы-де остались». Если пошлют солдат на Метелкина, «они ему передадутся» [477]. В том же году вспыхнуло восстание однодворцев в с. Стаканове Ливенского уезда Елецкой провинции. К давнему слуху о том, что Петр III жив, не только присоединились толки, что «ныне заводится Метелка», но и объявился свой Лжеметелкин — Иван Сергеев (он называл себя Подметелкиным). И. Сергеев был поддержан руководительницей восстания, однодворкой А. Алениковой. «Она всячески подбодряла Сергеева,— пишет о ней Ф. И. Лаппо,— и стремилась восстановить его веру в силы восставших однодворцев и в свои собственные силы, повторяя в который раз: «Слышала я, что после Пугачева будет Метелка, так не ты ли оный Метелкин, потому что ты воюешь как Иван-Воин» [478]. Сам же И. Сергеев призывал колеблющихся, чтобы они «ездили с ним, не боясь ничего, ибо-де не я воюю, а воюет бывший император Петр Федорович», или что «он дожидается к себе друга своего Петра Федоровича», или «вы-де, дураки, не знаете, что я не сам собою войну поднимаю, а с воли

[475] Там же, стр. 407, № 214.
[476] Там же, стр. 410, № 216.
[477] К. В. Сивков. Указ. соч., стр. 122.
[478] Ф. И. Лаппо. Восстание однодворцев села Стаканово в 1776 г. «Исторические записки», т. 44, 1953, стр. 314; К. В. Сивков. Указ. соч., стр. 122.

бывшего императора Петра Федоровича будут-де ко мне присланы от него полки», да и сам император, «который здравствует, к масляной сюда будет, и я делал все с воли ево»[479].

О длительности бытования легенды о Метелкине, сменившем Пугачева, который действовал якобы от имени и по поручению императора Петра III, свидетельствует отчет III отделения за 1827 г., т. е. через 57 лет после смерти И. П. Заметаева. Шеф корпуса жандармов и начальник III отделения писал: «Среди крестьян циркулирует несколько пророчеств и предсказаний: они ждут своего освободителя, как евреи своего Мессию, и дали ему имя Метелкина. Они говорят между собой: «Пугачев попугал господ, а Метелкин пометет их»[480]. Д. Л. Мордовцев, один из первых писавший о Метелкине — Заметаеве, утверждает, что слух о Метелкине распространился до самых отдаленных северных провинций и еще в 60-е годы XIX в. «в Поволжье рассказывают о нем довольно фантастические истории»[481].

Таким образом, поражение, которое народные массы потерпели в крестьянской войне 1773—1775 гг., сказалось в истории легенды не только появлением имени Е. И. Пугачева рядом с именем Петра III, с которым он еще недавно полностью идентп-

---

[479] Ф. И. Лаппо. Указ. соч., стр. 313.

[480] «Граф А. Х. Бенкендорф о России в 1827—1830 гг. Ежегодные отчеты III отделения и корпуса жандармов».— «Красный архив», № 6. М.— Л., 1929, стр. 152.

[481] Д. Л. Мордовцев. Самозванцы и понизовая вольница, ч. I, стр. 190; см. также: П. Л. Юдин. После пугачевщины на Каспии. «Исторический вестник», 1899, т. XXVII, август, стр. 546—567.

Отметим поразительную перекличку легенды о Метелкине с социально-утопической легендой о Джоне Фруме (Джонфруме) на о. Танна на Новых Гебридах. В 1940—1947 гг. здесь распространился слух о том, что предстоит гигантское землетрясение, которое соединит о. Танна с соседними островами Эромангой и Анейтьюмом. После этого явится Джон Фрум, который прогонит («выметет») всех европейцев (его имя производилось от слова *broom* — «метла») и принесет островитянам свободу и благоденствие. Одновременно появился самозванец, выдававший себя за Джона Фрума — новогебридец Манехиви. Его вестники назывались «канатами Джона Фрума». После ареста и заточения Манехиви в тюрьму, возник новый слух, согласно которому Манехиви был не настоящим Джоном Фрумом и что подлинный «избавитель» находится на свободе и должен скоро возвратиться. Его возвращение будет сопровождаться появлением невидимых самолетов, которые покроют всю гору Туксомеру. В 1942 г. власти задержали трех самозванцев, выдававших себя за сыновей Джона Фрума. Движение не прекращалось до конца 40-х годов. (П. Уорсли. Когда вострубит труба. Исследование культов Карго в Меланезии. М., 1963, стр. 189—199).

Совершенно очевидно конвергентное происхождение русской и новогебридской легенд об «избавителях» и вместе с тем сходность социально-психологической почвы, на которой они возникли. При всех отличиях причин, целей и форм движения поразительно сходны не только общий социально-утопический характер легенд, но и имя «избавителя» и весь механизм взаимоотношения легенды и действительности: появление самозванцев, после поражения одного из них и разочарования в нем — ожидание истинного «избавителя», фигурирование его вестников и заменителей (сыновей) и т. д.

фицировался, но и в стремлении найти Е. И. Пугачеву какую-то замену (два брата, крестовый брат, Максим Железо, Железный Лоб, Метелкин). Зависимость этих отдельных вариаций от основной легенды ясно сказывается в особенно устойчивой из них — в легенде о Метелкине. Еще в конце 20-х годов XIX в. ожидание его и слухи о нем развивались на фоне ярчайших воспоминаний о крестьянской войне, о Е. И. Пугачеве, о «царе Петре III». Вместе с тем слух о Пугачеве — «фельдмаршале» или «посланнике», так же как и о всех его заменах, все-таки не приводит к полному забвению образа главного героя легенды — императора Петра III. Параллельно со слухами о «посланниках» императора продолжают фиксироваться и слухи о нем самом, а с 1776 г. поднимается новая волна самозванчества.

Развитие легенды о Петре III, не связанное с самозванчеством, и на этом этапе, как обычно, трудно отделить от действий самозванцев. С другой стороны, появление «посланников» уже само по себе говорит об ослаблении активности образа императора-«избавителя»; он ждет, пока «посланник» одержит победу от его имени. Все это напоминает ситуацию, сложившуюся в годы крестьянской войны под руководством И. И. Болотникова, или роль царевича Алексея Алексеевича в лагере С. Т. Разина. Однако в отличие как от первого, так и от второго ни один из «посланников» (если не считать Е. И. Пугачева) не сыграл более или менее значительной исторической роли. Удивительная энергия, с которой сохранялась легенда о Метелкине, ставшем символом надежды на успешное завершение крестьянской войны, свидетельствует о том, какие здесь таились возможности.

В первые годы после 1775 г. рассказы о Петре III приобретали, видимо, в основном характер слухов о том, что он ушел от расправы и снова собирает свои силы где-то на юге (у теплого моря, «у Черного моря»)[482], «бог-де знает где»[483], он «идет с турецкой армией»[484], он «на Уральских горах»[485]. Судя по эпизоду, связанному с восстанием однодворцев в с. Стаканове, при этом могли называться определенные сроки прихода избавителя («на масляной»).

К. В. Сивков, материалами которого мы уже неоднократно пользовались, демонстрирует факты, свидетельствующие о том, что за два десятилетия после 1775 г. появлялось по крайней мере 13 самозванцев, причем большинство из них в 1776—1788 гг.[486] Он отмечает, что после подавления восстания под руководством Е. И. Пугачева слухи о Петре III не только не прекратились, но,

[482] А. Н. Лозанова. Указ. соч., стр. 87.

[483] «Пугачевщина», т. III, стр. 411, № 217.

[484] К. В. Сивков. Указ. соч., стр. 132; см. также: А. Н. Лозанова. Указ. соч., стр. 86; «Очерки истории СССР...», стр. 239.

[485] «Очерки истории СССР...», стр. 239.

[486] К. В. Сивков. Указ. соч., стр. 89 и 122—132.

наоборот, распространялись особенно интенсивно[487]. Он особо подчеркивает, что послепугачевский террор и другие обстоятельства этого периода «не только не ослабили количественно самозванчество, но, наоборот, усилили его»[488], хотя, разумеется, деятельность этих самозванцев, их фигуры и их программы, размеры вызванных ими движений не выдерживают никакого сравнения с пугачевскими. Эти выводы нуждаются в дальнейших ограничениях. Цифры, которые приводятся К. В. Сивковым (1764—1769 гг.— 6 случаев самозванчества, 1773—1774 гг.— 5 случаев, 1776—1796 гг.— 13)[489], несопоставимы, так как связаны с разными хронологическими отрезками (пять лет, два года, двадцать лет). Кроме того, опыт изучения легенд о царях (царевичах)-«избавителях» показал, что одновременное появление многих самозванцев и использование нескольких имен вовсе не свидетельствует о расцвете и распространении легенды, а наоборот, о ее мельчании и изживании. Объединение послепугачевского двадцатилетия в один период скрывает чрезвычайно характерную закономерность. Послепугачевские самозванцы начали появляться с 1776 г. и до 1780 г. их было пять (Иван Андреев[490], Иван Никифоров[491], Герасим Савельев, неизвестный отставной казак[492] и наиболее крупный из них — Максим Ханин[493]). В эти годы все известные самозванцы пользовались только именем Петра III. Это пятилетие можно рассматривать как последний активный этап истории легенды об императоре Петре III-«избавителе». В 1783—1796 гг. самозванцы наряду с именем Петра III пользуются различными именами — Петра II, Иоанна Антоновича, Метелкина, Павла и др. Рядом с ними выступают некий «сын Екатерины II», «сын Петра III», «петербургский Петр» — крестовый брат Пугачева»[494] и др. Это свидетельствует о том, что единая и чрезвычайно популярная еще недавно легенда о Петре III сменилась несколькими малыми легендами, которые не сыграли значительной роли в истории русского крестьянства. Среди них продолжала бытовать и потерявшая свое былое значение легенда о Петре III (самозванцы Дмитрий Попович, Василий Бунин, П. Хрипунов)[495].

---

[487] К. В. Сивков. Указ. соч., стр. 122.

[488] Там же, стр. 133.

[489] Там же, стр. 89.

[490] Там же, стр. 123; «Мнимый сын голштинского принца. Из дел Тайной экспедиции».— «Памятники новой русской истории. Сборник исторических статей и материалов», т. III. СПб., 1873, стр. 315—322.

[491] К. В. Сивков. Указ. соч., стр. 124.

[492] Там же, стр. 125.

[493] Там же, стр. 126. Подробно об этом самозванце см.: Д. Мордовцев. Самозванец Ханин, стр. 319—330.

[494] К. В. Сивков. Указ. соч., стр. 127—132; «сын Екатерины II» объявляется и позже, в 1815 г. (см.: В. Г. Короленко. Современная самозванщина.— Полное собрание сочинений, т. III, кн. 9. СПб., 1914, стр. 317).

[495] К. В. Сивков. Указ. соч., стр. 122, 128, 130—131, 132. О Василии Бунине см. также: И. П. Шульгин. Еще одна тень Петра III, стр. 2055—

Какова была сама легенда в то время, мы не знаем. Опубликованные документы не передают ни ее мотивов, ни деталей. Вполне вероятно, что это связано, с тем, что легенда в то время считалась достаточно известной. Некоторые документы, впрочем, сохранили обещания самозванцев, и они дают весьма недвусмысленные свидетельства того, что социальный смысл легенды не претерпел существенных изменений, но выступает снова в своем узком минимальном варианте, как это было в допугачевское время. Так, Д. Попович обещал, что восстановит порядки, которые были в Запорожской сечи [496]; Григорий Зайцев сообщал о том, что 12 человек посланы Петром III разведывать, «для чего подушный оклад наложен», и что «его собирать больше не будут» [497]; «петербургский Петр» — солдат Никита Синютин — велел своим сторонникам: «молитесь богу и будете после 9 месяцев от господ своих свободны» [498]; П. Хрипунов обещал, когда «он воцарится, не будет государственных податей девять лет» [499], и т. д.

Характерно, что в последние десятилетия XVIII в. формируется и приобретает некоторую популярность специфическая сектантская скопческая версия легенды об императоре Петре III и появляется самозванец — глава скопцов, известный Кондратий Селиванов, о котором в статье К. В. Сивкова не упоминается. Скопцы считали Селиванова божественным искупителем, которому суждено освободить мир от греха и скверни. После ссылки Селиванова в Сибирь скопцы стали учить, что искупитель явится с восточной стороны, «зазвонит в Успенский колокол (т. е. в колокол Успенского собора в Кремле.— *К. Ч.*), созовет своих детушек, завладеет короною с державою, а потом над всеми людьми совершит страшный суд» [500]. Однако мистическая легенда об «искупителе» была чересчур далека от действительности. В дополнение к ней в среде скопцов возникает ее светский политический аналог — Селиванов одновременно и спасшийся Петр III. Ф. В. Ливанов считал, что известную роль в формировании скопческой версии легенды сыграла встреча К. Селиванова, направлявшегося в ссылку, с Е. И. Пугачевым, которого везли в Москву. Несомненно одно, что именно в Сибири Селиванов начал выдавать себя

2065. О Хрипунове см.: Б. Кубалов. Сибирь и самозванцы, стр. 163—164; «Отголоски Пугачевского бунта», стр. 666—670.

[496] К. В. Сивков. Указ. соч., стр. 127.

[497] Там же, стр. 128.

[498] Там же, стр. 130.

[499] Там же, стр. 132; вариант: «Не будет государственных податей семь лет» («Отголоски Пугачевского бунта», стр. 668). Здесь же сообщается о том, что Хрипунов (он же Головенко) после ареста склонял солдат и драгун из гарнизона крепости св. Петра (на р. Ишиме) бежать в Бухтарму. Хрипунов кончил свою жизнь в Тобольском сумасшедшем доме «под крепкою воинскою стражею» (там же, стр. 670).

[500] Ф. В. Ливанов. Раскольники и острожники. т. II, СПб., 1870, стр. 667.

за «императора Петра Федоровича»[501]. В это же время появился «граф Чернышев» (по другим сведениям, «князь Дашков») — другой руководитель скопцов А. И. Шилов[502], а скопческая «богородица» Акулина Ивановна стала называть себя «императрицей Елизаветой» и рассказывать о себе, что она, «оставив престол, жила в Орловской губернии, в саду крестьянина-скопца». Ее «ближняя» называла себя Е. Р. Дашковой[503]. Сама же легенда излагалась скопцами следующим образом: великая княгиня Елена Петровна, родив в Голштинии царевича Петра, оставила вместо себя на престоле одну из своих наперсниц, похожую на нее, а сама удалилась в Орловскую губернию под именем Акулины Ивановны. Сын ее — он же «искупитель» — был отправлен в Голштинию и там оскоплен. Екатерина II, узнав, что он скопец, решила его убить. Однако Петр III подкупил одного из часовых, поменялся с ним платьем и ушел из дворца. Часовой был убит и погребен под его именем. Теперь Петр III в Сибири и должен явиться оттуда.

Амнистированный в связи с коронацией Павла I К. Селиванов в 1796 г. приехал в Петербург. Это дало повод к возникновению рассказов о том, будто бы Павел виделся с ним и признал в нем своего отца. В действительности К. Селиванов в Петербурге как умалишенный был отправлен в Обуховскую больницу[504].

Известно, что по крайней мере до середины XIX в. в скопческих молельнях висели портреты Петра III, а в конце XVIII и начале XIX в. несколько раз возникали дела, так или иначе связанные со скопческой легендой о Петре III[505].

В истории формирования и распространения скопческой версии легенды о Петре III, видимо, сказалось одновременно и желание К. Селиванова использовать ее в своих целях, и популярность ее среди его скопческой паствы. С точки же зрения более общей, участие скопцов в распространении легенды на этом этапе ее истории нельзя не признать явлением характерным. Как и сама секта скопцов, их версия легенды о Петре III была одним из выражений кризиса крестьянской политической мысли в годы, непосредственно следовавшие за разгромом крестьянской войны

---

501 Б. Кубалов. Сибирь и самозванцы, стр. 165; Овчинников. Олекминские скопцы. «Сибирский архив», 1911, № 1, стр. 83 и др.

502 Ф. В. Ливанов. Раскольники и острожники, т. I. СПб., 1868, стр. 207—208.

503 Там же, стр. 426. По другим сведениям, Акулина Ивановна называла себя великой княгиней Еленой Петровной.

504 Ф. В. Ливанов. Раскольники и острожники, т. IV. СПб., 1873, стр. 481—491.

505 В 1775 г.— дело А. И. Шилова, в 1808 г.— дело И. Н. Катасановой, в 1805 г.— дело херсонских скопцов, в 1819 г.— дело Кирилла Григорьева и др. (см. Ф. В. Ливанов. Раскольники и острожники, т. I, стр. 419; т. II, стр. 207 и т. IV, стр. 410—414).

1773—1775 гг. В известном смысле она напоминает старообрядческие версии избавительских легенд второй половины 70-х—80-х годов XVII в., т. е. после поражения крестьянской войны XVII в. В связи с неизученностью истории крестьянских мессианско-религиозных легенд об «искупителях» мы вынуждены и на этот раз ограничиться лишь этим, по существу довольно поверхностным, сопоставлением [506].

О смысле, истории и некоторых закономерностях развития легенд о Петре II и Иване Антоновиче, отклики которых зафиксированы в 1780—1790 гг., так же как и о некоторых «заместителях» Пугачева (Железный Лоб, Максим Железо, Метелкин и др.), мы уже говорили. Среди остальных героев избавительских легенд конца XVIII в. особенное внимание привлекает царевич Павел Петрович.

Легенда о цесаревиче Павле не сыграла самостоятельной роли, и вместе с рядом «заместителей» Е. И. Пугачева она составляет третий член триады «царевич Петр Федорович» — «император Петр III» — «сын императора Петра III» (или «заместитель» Пугачева). В ней фигурирует или более или менее аморфный герой — «сын Петра III», или «сын Екатерины II», или более определенный — цесаревич Павел Петрович. Вспомним легендарную триаду первой половины XVII в.: «царевич Дмитрий» — «царь Дмитрий» — «царевич Иван Дмитриевич». Совершенно так же, как царевич Иван Дмитриевич был лишь слабой эманацией мощного образа «царя Дмитрия» в условиях изживания легенды, так и слухи о цесаревиче Павле распространялись в годы затухания и вырождения легенды об императоре Петре III.

Исторический Павел оказался его прототипом не в силу каких-то своих индивидуальных политических или моральных качеств. Хорошо известно, что в действительности он так же мало годился в народные герои, как и его отец. Однако легенда об императоре Петре III-«избавителе», пользовавшаяся, как мы уже знаем, колоссальной популярностью, делала его в глазах народа прежде всего сыном «избавителя», наследником его качеств, его продолжателем. В реальной биографии Павла этому представлению могла соответствовать длительность его пребывания в положении наследника (с 1762 по 1796 г.), стремление Екатерины всячески отстранять его от государственных дел, положение нелюбимого сына, обиженного матерью, убившей (или в легенде — изгнавшей) его отца, которой он платил со своей стороны неприязнью, не составлявшей государственного секрета. По свидетельству А. С. Пушкина, Павел сам долго верил тому, что его отец жив, интересовался какое-то время Е. И. Пугачевым, а после коронации спрашивал графа И. В. Гудовича, не жив ли

[506] Некоторые вопросы, связанные с этой проблемой, затрагиваются в чрезвычайно интересной книге А. И. Клибанова «Из истории религиозного сектантства в России» (М., 1965).

Петр III[507]. Мы уже писали о том, какое значение придавал Е. И. Пугачев распространению слухов о тайных сношениях с Павлом, о предстоящей встрече с ним, о встрече с его воспитателем Н. И. Паниным, его «посланцем» Иваном Ивановичем, о портрете Павла у Пугачева, постоянных тостах в честь Павла и т. д. На Павла ссылались и некоторые другие самозванцы (Н. Кретов в 1773 г., Д. Попович в 1783 г. и др.). Авторы «Очерков истории СССР» справедливо замечают: «Царистский характер движения проявился также в широко распространенных среди восставших представлениях о сочувствии и сношениях наследника Павла Петровича с его мнимым отцом»[508].

Совершенно естественно, что все эти обстоятельства привели к тому, что рядом с легендарной фигурой императора оказалась фигура его сына Павла, ставшего прижизненным героем легенды, участия в которой он совершенно не заслуживал. Известно, что Екатерина II знала о популярности цесаревича, боялась ее и установила целую систему слежки и ограничений.

В опубликованных до сих пор материалах содержатся сведения о трех самозванцах, пользовавшихся именем цесаревича Павла. В 1783 г. при переправе через Дон назвал себя этим именем беглый солдат Н. Шляпников. Одна из присутствовавших при этом женщин, судя по официальному донесению, поверила ему, «тем более, что она слышала... от старых людей, что государь Петр ходил по государству и строил корабли». За Н. Шляпниковым была отправлена погоня, но он сумел убедить преследователей в своей подлинности и только позже был схвачен и сечен кнутом[509]. В том же 1783 г.[510], а по другим сведениям — на 10 лет позже, в 1793 г.[511], состоялся процесс батрака, сына пономаря из казаков из с. Жуковки Черниговской губернии Григория Зайцева. Г. Зайцев, называя себя Павлом Петровичем, утверждал, что Петр III жив и находится в Херсоне. Если он воцарится, «непременно будет какая-нибудь новинка»[512]. Зайцев был заключен в смирительный дом, с 1788 по 1801 г. сидел в Шлиссельбурге, а потом был сослан в Соловки.

Наиболее продолжительной и индивидуальной по своему характеру была история самозванца Лжепавла, известного по документам под именем Афанасия Петровича. Б. Кубалов сообща-

---

507 А. С. Пушкин. Заметки к «Истории Пугачева».— Полное собрание сочинений в шести томах, т. V. М., 1936, стр. 488.

508 «Очерки истории СССР...», стр. 221.

509 К. В. Сивков. Указ. соч., стр. 127. Здесь в образ Павла причудливо вплетаются какие-то черты Петра I.

510 Там же, стр. 128—129.

511 В. Г. Короленко. Современная самозванщина, стр. 317; «Лжепавел».— «Южное обозрение», Одесса, 12. XII 1900 г., стр. 2 (сообщение о докладе Е. Н. де Витте в киевском «Историческом обществе Нестора-летописца»).

512 К. В. Сивков. Указ. соч., стр. 128.

ет, что Афанасий Петрович около двух десятков лет бродил по селам Сибири и имел много почитателей [513].

В 1822 г. один из сторонников Афанасия Петровича мещанин г. Красноярска Старцев обратился с письмом к Александру I с целью убедить его и исправить «при помощи отца». В письме он писал об Афанасии Петровиче: «...известно мне, что он на теле своем имеет на крыльцах между лопатками возложенный крест, который никто из подданных ваших иметь не может, кроме высочайшей власти, а потому уповательно и на груди таковой иметь должен; по таковому имении возложенного на теле его креста быть должен не простолюдин и не из дворян и едва ли не родитель вашего императорского величества, под образом смерти лишенный высочайшего звания и подвергнут от ненавистных особ на сию страдальческую участь» [514]. Письмо повлекло за собой распоряжение министра внутренних дел В. Кочубея арестовать и Старцева, и Афанасия Петровича. Выяснилось, что последний уже арестовывался в 1814 г. и был сослан в Сибирь на поселение. В 1823 г. он еще раз арестовывался, а Старцеву, продолжавшему писать письма Александру I, А. А. Аракчееву и др., было запрещено пользоваться почтой.

Таким образом, этот случай самозванчества с использованием имени Павла резко отличен от двух других — он произошел после убийства Павла в 1801 г. и без всякой связи с народными движениями. Павел, процарствовавший пять лет, уже не мог стать героем избавительской легенды; по-видимому, легенда о царе Павле-«избавителе» так и не сформировалась. Характерно, что это случилось в условиях наличия формально необходимого материала для построения обычного сюжета: Павел был убит сторонниками сменившего его на троне Александра I, в Сибири появился самозванец, скитавшийся уже несколько лет и показывавший знаки на теле и т. д. Тем не менее эпизод с Афанасием Петровичем значительно больше напоминает не знакомые нам легенды об «избавителях», а так называемую легенду о «старце Федоре Кузьмиче», к которой нам еще предстоит обратиться.

---

[513] Это подтверждается и воспоминаниями декабриста А. Розена: «... от города Тюмени ямщики и мужики спрашивали нас: не встречали ли мы, не видели ли мы Афанасия Петровича? Рассказывали, что с почтительностью повезли его в Петербург тобольский полицмейстер Алексеев и красноярский купец Старцев, что он в Тобольске, остановившись для отдыха в частном доме, заметил генерал-губернатора Капцевича, стоявшего в другой комнате у полуоткрытых дверей в сюртуке, без эполет (чтоб посмотреть на Афанасия Петровича), спросил Капцевича: «Что, Капцевич, гатчинский любимец! узнаешь меня?»; что он был очень стар, но свеж лицом и хорошо одет, что народ различно толкует: одни говорят, что он боярин, сосланный Павлом, другие уверяют, что он родной его» (А. Розен. В ссылку. Записки декабриста. М., 1900, стр. 109—110).

[514] Б. Кубалов. Сибирь и самозванцы. стр. 167.

ЛЕГЕНДА О ПЕТРЕ III И ИСТОРИЧЕСКИЕ ПРЕДАНИЯ О НЕМ УРАЛЬСКИХ КАЗАКОВ

В связи с легендой об императоре Петре III-«избавителе» возникает проблема, которую мы до сих пор затрагивали лишь частично,— взаимоотношение легенды в ее исходной форме и позднейшей фольклорной традиции.

Исследователи русского фольклора, связанного с крестьянской войной 1773—1775 гг., давно отметили две его характерные особенности: во-первых, неожиданную скудность по сравнению, например, с фольклором разинской эпохи и, во-вторых, отличие преданий, записанных от уральских казаков, от преданий, записанных в других районах России. Первая из этих двух особенностей обычно объясняется жесткими цензурными условиями, сохранявшимися на протяжении всего XIX в., и относительной сходностью песен и преданий о Е. И. Пугачеве с фольклором других, более ранних народных движений, особенно крестьянской войны 1669—1671 гг. При этом предполагается, что песни и предания о С. Т. Разине могли делать ненужными песни и предания о Е. И. Пугачеве.

Оба довода кажутся нам искусственными.

Разумеется, длительное запрещение петь, рассказывать и печатать что-либо о пугачевском движении сыграло определенную роль. Однако если цензурные условия считать основной причиной, то нужно объяснить, почему же песни и предания о разинском, булавинском, некрасовском и других движениях оказались более жизнестойкими.

Ход нашего исследования легенд об «избавителях» подсказывает одну из возможностей решения этой исторической загадки. Нечто похожее уже встречалось нам однажды и даже еще в более резкой форме. Если пугачевское движение все же оставило известный след в устной традиции, то одно из наиболее значительных событий русской истории — восстание под руководством И. И. Болотникова — совершенно выпало из народной памяти[515]. Мы убеждены, что причина этого в том, что в годы так называемого «смутного времени» пелись песни и рассказывались легенды, главным героем которых был не И. И. Болотников, а «царь Дмитрий». Как бы нас ни интересовала личность Е. И. Пугачева и как бы мы ни ценили его исторические заслуги, следует помнить, что для участников войны он был Петром III-«избавителем» и только в этом качестве имел право возглавлять дви-

---

[515] Г. М. Пясецкий высказывал предположение о связи песни о комаринском мужике с движением в Комарицкой волости (Г. М. Пясецкий. Исторические очерки г. Севска и его уезда. «Сборник Орловского церковно-историко-археол. общества», т. II. Орел, 1906, стр. 22).

жение и повелевать его участниками. Не случайно все, что устная традиция сохранила о Петре III, имеет характер последовательной идеализации, в то же время фольклорный облик Е. И. Пугачева двойствен и противоречив[516]. Характер этих противоречий обсуждался много раз, заметим только, что так же как противоречивые черты в образе С. Т. Разина или Петра I, они должны объясняться определенными историческими качествами народного сознания, а не выводиться за его пределы.

Напомним о сохранившихся свидетельствах того, что в лагере восставших создавались песни о Петре III. В протоколе допроса члена пугачевской военной коллегии М. Д. Горшкова говорится: «... а яицкие казаки певали песню, нарочно ими в честь самозванца составленную, а исецкого полковника писарь Иван Васильев игрывал на скрипице»[517]. Уральские казаки в конце 50-х годов XIX в. рассказывали И. И. Железнову, что «императрица Устинья Петровна» (т. е. казачка У. П. Кузнецова.— *К. Ч.*) тоже сложила песню о Пугачеве [518]. В те же годы на Яике можно было наблюдать инсценировку свадьбы «Петра III» в виде народной драмы[519]. Среди песен позднейшей записи можно со значительной долей уверенности выделить две, сложенные не о Е. И. Пугачеве, а об «императоре Петре Федоровиче» и его окружении. Это песни «По волнам плывет золотой корабль»[520] и «Ходил-то я, добрый молодец, по чисту полю»[521]. В первой из них рисуется традиционная картина: плывет корабль с казаками царя Петра III, во второй — добрым молодцем, сидящим в темнице в с. Лыскове, оказывается Чернышев Захар Григорьевич — несомненно пугачевский «граф» И. Н. Чика — Зарубин[522]. И, наконец, следует упомянуть песню о Петре III и фрейлине Воронцовой. Она не имеет прямого отношения к событиям крестьянской войны 1773—1775 гг., однако содержит мотивы, перекликающиеся с преданиями о Петре III в поздних записях, и это дает основание предполагать, что она должна была быть известной

---

[516] Можно предположить, что эта двойственность — результат противоречивого осмысления личности и движения Е. И. Пугачева после 1774 г. Мы уже демонстрировали, что в 1776—1796 гг. рядом с Петром III появляется Пугачев и формируется стремление найти ему место в движении, объяснив причину его поражения, объявить его спасшимся и т. д.

[517] «Пугачевщина», т. II, стр. 114.

[518] А. Н. Лозанова. Песни и сказания о Разине и Пугачеве. Л., 1935, стр. 287.

[519] А. В. Арсеньева. Женщины пугачевского восстания. «Исторический вестник», 1884, № 6, стр. 627.

[520] А. Н. Лозанова. Указ. соч., № 10, стр. 187 (из «Песен уральских казаков» А. и В. Железновых, стр. 85—86; см. также: Ф. С. Панкратов. Гребенцы в песнях. Владикавказ, 1895, стр. 53).

[521] А. Н. Лозанова. Указ. соч., № 13, стр. 189—190.

[522] Это предположение высказано было впервые Н. Аристовым в его книге «Об историческом значении русских разбойничьих песен» (Воронеж, 1875, стр. 85—86) и поддержано А. Н. Лозановой.

участникам пугачевского движения. Характерно, что она дошла до нас в записи 1764 г.[523]

Таким образом, кроме легенд о Петре III, существовали песни о нем и его окружении; есть сведения о том, что в народной драме отразился эпизод легендарной биографии «императора Петра Федоровича» — его женитьба на Устинье Кузнецовой.

Какова же была судьба самих легенд о Петре III-«избавителе»? Здесь мы, наконец, подходим к самому существенному факту: в районе наиболее активного бытования «пугачевских» преданий — в станицах уральских казаков — бытовали не предания о Е. И. Пугачеве, а предания об «императоре Петре Федоровиче». Легенда о Петре III-«избавителе» превратилась здесь в историческое предание. Объясняется это прежде всего тем, что уральские казаки до конца XIX в. сохраняли уверенность в том, что крестьянскую войну 1773—1775 гг. возглавлял не донской казак Е. И. Пугачев, а подлинный Петр III. Записи собирателей сохранили нам весьма ясные свидетельства этой веры, относящиеся к 30-м, 50-м и 90-м годам XIX в. В 1883 г. один из активных участников пугачевского движения уральский казак Д. Пьянов говорил А. С. Пушкину: «Он для тебя Пугачев..., а для меня он был великий государь Петр Федорович»[524].

В 1858 г. предания записывал на Урале И. И. Железнов. Исполнители непрерывно твердили ему о том, что в преданиях речь идет именно о Петре Федоровиче — подлинном императоре, а совсем не о Е. И. Пугачеве[525], и объясняли, откуда взялось само имя Пугачева: «Нет, нет, дитятко!.. Это выдумали враги его, супротивники, питерские енералы и сенаторы, что сторону Катерины Лексевны (т. е. Екатерины II.— *К. Ч.*) держали. Они и Пугачем-то прозвали его и распустили в миру славу о нем. Он, видишь ли, воин был, пугал их, так его и прозвали: Пугач да Пугач! А он на самом деле был Петр Федорович!»[526] С такой же уверенностью встретился и В. Г. Короленко во время своей поездки к уральским казакам в 1900 г.: «Убеждение в том, что пришлец, поднявший роковую бурю в 1773 г., был настоящий Петр Федорович, держится на Урале... Пушкин в свой приезд и кратковременное пребывание в Уральске показывал современникам бунта портрет настоящего Петра Федоровича, голштинская физиономия которого, как известно, нимало не походила на казац-

[523] А. Н. Пыпин. Дела о песнях в XVIII в. «Известия Отделения русского языка и словесности АН», 1900, т. V, стр. 587.

[524] А. С. Пушкин. Заметки к «Истории Пугачева», стр. 492.

[525] И. И. Железнов. Уральцы. Очерки быта уральских казаков, т. III. СПб., 1910, стр. 144, 149, 168, 173, 174—175, 208 и др.

[526] Там же, стр. 149 (запись от А. В. Невзоровой). Ср. в записи от И. М. Бакирова: «...и повелела об нем пустить в мире такую славу, якобы-де это не Петр Федорович; он-де волею божиею скончался, а это-де беглый с Дона казак Емелька Пугач... Уж так, бог знает почему, приплели тут донского казака... благо под руку попался» (там же, стр. 170).

кий облик Пугачева. Однако теперь я слышал из нескольких уст, будто в этом портрете казаки признали как раз того самого человека, который был у них на Яике. Вообще при указании на решительное отрицание историей всякой возможности этого тождества даже у интеллигентных казаков вы встретите выражение колебания и скептицизма»[527]. Песня, упоминающая Е. И. Пугачева, на Урале характеризовалась как «солдатская»[528].

Основной источник для изучения уральских преданий о Петре III — записи И. И. Железнова, о которых мы уже говорили. Их особенная ценность заключается в том, что они собирались в 1858 г., когда ни самому И. И. Железнову, ни его рассказчикам не могли еще быть известны исторические документы, связанные с восстанием, и тем самым и легенда в том виде, в каком она бытовала в 70-х годах XVIII в.[529] К сожалению, достоверность записей И. И. Железнова снижается тем, что собиратель, в целом держась подлинных записей, считал возможным добавлять к ним, как он говорил, «и то, что запало в память... из времен детства и юности»[530], и несомненно производил и стилистическую обработку и перекомпоновку текста. Сопоставление его записей с уже известными нам фактами подтверждает, что И. И. Железнов действительно не сочинял — трудно предположить, чтобы он мог до такой степени точно угадать то, что впоследствии стало известно из документов допросов Е. И. Пугачева и его сторонников, пугачевских манифестов, донесений екатерининских генералов и т. д.

Разумеется, в преданиях, записанных И. И. Железновым в 1858 г., легенда об императоре Петре III-«избавителе» предстает в исторически трансформированном виде, но сквозь специфические наслоения, характерные для казачьей идеологии середины XIX в.[531], легко просматриваются очертания исходной легенды, современной восстанию и его разгрому.

В качестве причины свержения Петра III с престола здесь фигурируют либо самые общие мотивы («От налога, значит, бежал, и царство не взлюбилось», «Невмоготу стала жизнь ему в Питере»[532], «Супротивниками ему были еще эти Чернышевы,

---

[527] В. Г. Короленко. Пугачевская легенда на Урале.— Собрание сочинений в десяти томах, т. VIII. М., 1955, стр. 435—436.

[528] И. И. Железнов Указ. соч., стр. 168.

[529] После «Истории Пугачева» А. С. Пушкина новые документы впервые публикуются только в том же 1858 г. (упомянутые выше «Допросы Пугачеву»), затем в работах Н. Дубровина («Пугачев и его сообщники», т. I—III) и А. И. Дмитриева-Мамонова («Пугачевщина в Сибири. Очерк по документам экспедиции Декалонга». М., 1898 и «Пугачевский бунт в Зауралье и Сибири». СПб., 1907).

[530] И. И. Железнов. Указ. соч., стр. 137.

[531] См.: В. К. Соколова. Песни и предания о крестьянских восстаниях Разина и Пугачева. «Русское народно-поэтическое творчество. Труды Ин-та этнографии», т. XX, 1953, стр. 53—54.

[532] И. И. Железнов. Указ. соч., стр. 144, 145, 202 и др.

Орловы, Пановы (Панины) и иные прочие енералы, что в Питере при дворце служили. Он видит, что одному ему супротив всех не совладать, взял да и скрылся тайно из дворца, как святой Алексей божий человек из палат своего отца-царя») [533], либо обоснование разворачивается в целый эпизод семейно-бытового характера: у Петра III вышло супружеское несогласие с Екатериной; он «был ревнивый, ревнивый такой, а она... супротив него была непокорлива такая» [534]. Окончательной виновницей событий оказывается какая-нибудь разлучница — «иностранная прынцесса» [535] или «девица Воронцова» [536]. Царь трое суток пирует у любовницы на корабельной пристани. Екатерина трижды шлет к нему послов, а потом, раздосадованная, не пускает его во дворец и объявляет низложенным. Разыгрывается характерная сцена, построенная по типу сказок о неверных женах: караул не признает Петра III царем, «но она, царица-то, открыла в палатах сверху окно, высынулась оттуда, засмеялась да крикнула ему взад-то: «Что, взял?» [537] Петр либо садится на «корабличек и уехал в иную землю [538], либо не успевает это сделать и вынужден удалиться в загородный дворец, где попадает под арест на семь лет.

Придворные ненавистники стремятся его извести, однако Петру удается вырваться — «добрые люди помогли», «опоили чем-то сторожей или подкупили казной» [539].

Таким образом, завязка легенды теряет значительную долю своей остроты — Петр III свергнут не потому, что он хотел социальных перемен, а в силу каких-то бытовых причин. Легенда утрачивает свой антиекатерининский, но сохраняет антидворянский смысл. Неприязнь к высшему дворянству звучит здесь достаточно отчетливо, но отношение к Екатерине смягчено — из «казанской помещицы» она превращена в ревнивую жену. Петр избежал не смерти, а заточения. Поэтому мотив подмены выпадает. О смерти Петра III объявляется, когда он уже был на Яике, для того чтобы назвать его вымышленным именем донского казака Емельки Пугача [540].

Странствия изгнанного царя изображаются однотипно: прусский король и другие правители отказывают ему в поддержке, так как связаны обязательствами с Екатериной, и он обращается к яицким казакам, обещая пожаловать их «крестом и боро-

---

[533] И. И. Железнов. Указ. соч., стр. 145.
[534] Там же, стр. 144—145.
[535] Там же, стр. 145.
[536] Там же, стр. 160. Ср. песню о Воронцовой в публикации А. Н. Пыпина, о которой мы уже упоминали.
[537] И. И. Железнов. Указ. соч., стр 162.
[538] Там же, стр. 146.
[539] Там же, стр. 164.
[540] Там же, стр. 149.

дой»[541]. Иногда он делает это по совету турецкого султана. Появление Петра III на Яике не сопровождается демонстрацией «знаков». В этом есть определенная логика — сомнения не допускаются, поэтому не нужны и особые доказательства. Это последовательное утверждение подлинности Петра III может быть объяснено, между прочим, и характерными монархическими настроениями, свойственными известной части позднего казачества, превратившегося из мужицкой вольницы в привилегированное сословие. А. В. Невзорова говорила И. И. Железнову, что несмотря на советы Чернышовых, Орловых и др., «чтобы всех казаков на Яике, даже до сущего младенца, искоренить, чтобы и звания нашего не было, чтобы и город наш с землей сравнять, камня на камне не оставить», Екатерина решила пощадить казаков: «Никогда, говорит, этого не будет! Ведь они (сиречь казаки-то наши), ведь они, говорит, не за мужика какого стоят, а за царское имя»[542]. С другой стороны, как было установлено, по мере развития восстания мотив «знаков» отошел на задний план и уже в документах допросов пугачевцев он почти не фигурирует, хотя и продолжает интересовать правительство (см. допрос С. Д. Пугачевой и др.).

В уральских преданиях середины XIX в. мотив «знаков» функционально замещают эпизоды, рисующие явление царя яицким казакам: царь исполнен величия, казаки падают ниц и т. д.[543] Иногда фигурирует узнавание по молитве за наследника Павла Петровича, которую произносит неузнанный царь, ютящийся в предбаннике. Этому предшествует рассказ о том, как он был у «севрюг» (т. е. на севрюжьей ловле) кашеваром, кормил казаков, прислуживал им, но каждый раз не выдерживал, когда дело доходило до сухарей, и невольно произносил: «Царь сухари ест!»[544]

О действиях Петра III (Е. И. Пугачева) уральские казаки рассказывали различно в зависимости от хода беседы и сохранности реальных воспоминаний. Иногда совершенно так же, как в современной Е. И. Пугачеву устной традиции, они передаются гиперболизированно («А был он, родитель сказывал, был он воин настоящий, за редкость таких: и храбрый, и проворный, и сильный — просто богатырь! В гору лошадь обгонял! А раз, под Оленбурхом сам своей персоной один батареей управлял, всех двенадцать орудий было, а он успевал и заправлять, и наводить, и

---

541 Там же, стр. 147—148, 165 -166 и др.

542 Там же, стр. 150. Ср. в статье В. Г. Короленко рассказ о семье казаков Шелудяковых — потомков одного из деятельных участников пугачевского движения, в которой верили, что в 1875 г. «печать тайны с пугачевского дела должна быть снята и тогда должно было обнаружиться, что Яик вообще и семья Шелудяковых в частности служили правому делу» (В. Г. Короленко. Пугачевская легенда на Урале, стр. 436).

543 И. И. Железнов. Указ. соч., стр. 150, 170—171, 182—183.

544 Там же, стр. 202.

палить, и в то же время полковникам и енералам своим приказанья отдавал»)[545].

В записи от жителя Чаганского форпоста казака В. С. Толкачева успехи Петра III приписываются его дядьке («должно быть, не из рассейских, а из иностранных»), который знал «чертовщинки» (т. е. слова заклинания, способы гаданий и т. д.) и давал ему «советы, как баталии вести»[546].

Воспоминания о внутриказачьих столкновениях в годы крестьянской войны 1773—1775 гг. откладываются в сюжете дочернего по отношению к основной легенде рассказа — встреча брата с братом или отца с сыном, воюющих в разных лагерях. Один из них гибнет, так как «в поле съезжаться — родней не считаться»[547]. Подобный сюжет известен фольклору многих народов и обычно возникает в годы междоусобий, гражданских войн и т. д. И в этом случае он в определенной сюжетной концепции передает политические события 70-х годов XVIII в.

Другой рассказ такого же типа — о казни Каргой (Каргиным) — одним из пугачевских полковников — или Ларочкиным против воли «Петра Федоровича» беременной женщины — противницы императора[548]. Подобным эпизодам противостоят рассказы о бесчисленных жестокостях правительственных войск[549].

Мы уже говорили о том, как Е. И. Пугачевым, заботившимся о поддержании веры в легенду, была организована целая серия узнаваний и какую роль играли вольные и невольные «узнавальщики». Это выразительно подтверждается и уральскими преданиями середины XIX в. Один из устойчивых мотивов здесь — узнавание Петра III казаком, офицером, пугачевским противником атаманом Мартемьяном Бородиным, царским командиром и т. д.[550]

В уральских преданиях не только казаки узнают «императора Петра Федоровича», но и он узнает их («А он и сам многих признавал. Бывало, достанет из кармана бумагу и читает: «в таком-то году вот тот-то приезжал; того-то вот тем-то, а того вот тем-то дарил». И все выходила правда»)[551]. Повторяется и весьма отработанный в художественном отношении эпизод с пожалованным именным ковшом — Петр III узнает казака, которого жаловал когда-то, и ковш достается из семейного сундука[552]. В другой версии один из казаков забывает о том, что был когда-то пожа-

---

[545] И. И. Железнов. Указ. соч., стр. 205—206.

[546] Там же, стр. 199—200.

[547] Там же, стр. 152, 172.

[548] Там же, стр. 185—186.

[549] Там же, стр. 187—188 («А вот про солдатских-то командиров никто, чай, и заикнуться не смеет, что они народ вешали да на глаголь вздергивали» и т. д.).

[550] Там же, стр. 150—151, 174, 208 и др.

[551] Там же, стр. 151.

[552] Там же, стр. 150—151, 174.

лован ковшом, и отрекается. По приказу Петра его вешают. «Лишь только вздернули бедняжку на рели, в эту самую пору кто-то из домашних нашел жалованный ковш где-то в сусеке с мукой, вишь куда запрятал, и представил Петру Федоровичу, на ковше-то подпись была, кому пожалован»[553].

Пугачевское объяснение неграмотности как нежелание раньше времени объявлять свою руку откликнулось в предании весьма активным утверждении его безусловной грамотности[554]. Впрочем, вероятно, что некоторые высказывания рассказчиков были спровоцированы самим И. И. Железновым, считавшим, что неграмотность Е. И. Пугачева — один из сильнейших доводов в пользу его самозванчества. По крайней мере все они звучат как возражение собирателю. Например: «Не знающий грамоты! — говорил старик, покачивая головой и улыбаясь.— Да кто в здравом уме поверит такому несуразному делу? А? Царь и грамоты не знал! Смешно! Да он был вполовину немец, чудак ты этакий! А немцы народ мудреный, не хуже англичан. Так как же ему грамоты не знать! Только рàзи по-калмыцки да по-татарски не знал. Как же ему расейской-то грамоты не знать?»[555] и т. д. Другой рассказчик обосновывал свое убеждение иначе: если это был самозванец, то он, вероятно, долго готовился к тому, чтобы быть царем, и мог бы за это время познать грамоту — выучился же ей Федул Иванович, «человек с белужинкой»[556], в два-три месяца... единственно, чтобы получить чин урялнический»[557].

Так же, как и в легенде XVIII в., в уральском предании середины XIX в. в качестве одной из важнейших причин поражения Петра III называется его преждевременная женитьба «от живой жены» на У. П. Кузнецовой[558]. Женитьба безусловно осуждается; она рисуется как роковое, трагическое событие, спровоцированное коварной Екатериной[559] или «лукавыми людьми»[560] или иногда, наоборот, окончательно вынудившее ее к открытой войне с изгнанным мужем[561]. В последнем случае этот эпизод отчетливо перекликается с завязкой предания.

И, наконец, самое замечательное совпадение мотивов легенды и предания — во всех записях И. И. Железнова фигурирует утверждение, что Петр III 10 января 1775 г. не был казнен[562].

---

[553] Там же, стр. 174.
[554] Там же, стр. 180—181, 189—191, 206 и др.
[555] Там же, стр. 180.
[556] С умственной простотой (Прим. И. И. Железнова).
[557] Там же, стр. 190—191.
[558] Там же, стр. 152—155, 176—178, 191—193, 197—198, 205, 207 и др.
[559] Там же, стр. 176—178, 207.
[560] Там же, стр. 197.
[561] Там же, стр. 155.
[562] Там же, стр. 156, 178, 192—195, 207, 214—216.

Именно сюда предание переносит мотив «подмены», утраченный в формуле завязки. Вместо Петра III, утверждает предание, был казнен колодник (острожник «подставной», «подложный Пугач»), похожий на него. Предание сохранило воспоминание о поспешности казни и объясняет ее попыткой человека, обреченного на смерть, объявить, кто он в действительности («Хотел видно еще что-то сказать и рот было разинул, да палач не дал») [563]. Достоверность этого эпизода предания рассказчики подтверждали ссылкой на Хавронью Петровну Кузнецову, сестру У. П. Кузнецовой, или казаков, которые будто бы присутствовали на казни [564]. Петр же сам или взят был во дворец и доживал свой век «в секретности» [565], или удалился еще раньше, когда его везли («за две станции до Москвы выехал навстречу... царевич Павел Петрович и увез его с собой») [566].

Избежавший смерти Петр III фигурирует в ряде эпизодов, происходящих во дворце (встречи с Устиньей, с Мартемьяном Бородиным [567] и т. д.), или вновь при таинственных обстоятельствах появляется на Яике: приходит в дом к Кузнецовым проведать их, заходит к атаману и т. д.[568] Он мстит своему противнику атаману М. М. Бородину — Екатерина под влиянием Петра III изводит его [569]. Ближайшие к Петру III казаки во главе с И. Н. Зарубиным — Чикой, У. П. Кузнецова, ее сестра и ее сын якобы тоже были помилованы Екатериной, хотя и доживали свою жизнь, как и сам Петр III, в «секрете» [570].

Таким образом, уральское казачье предание середины XIX в., подтвержденное свидетельством В. Г. Короленко на рубеже XIX и XX вв., так же как и легенда XVIII в., утверждает, что после января 1775 г. Петр III продолжал жить. Мы знаем, что вера в его спасение сохранялась до конца XVIII в., а в скопческой среде и значительно дольше. Таким образом, предание отразило здесь не только содержание легенды в годы крестьянской войны 1773—1775 гг., но и ее судьбу в годы, последовавшие за разгромом народного движения. И все же предание, отражая легенду, существенным образом расходится с ней. Спасение Петра III рисуется не как поступок неуловимого и упорного в своей борьбе императора-«избавителя», а как снисходительность Екатерины, не пожелавшей и на этот раз губить своего лихого мужа. Социаль-

---

563 И. И. Железнов. Указ. соч., стр. 194.

564 Там же, стр. 194—195, 156, 179.

565 Там же, стр. 216—217.

566 Там же, стр. 212.

567 Там же, стр. 193, 213, 214, 216.

568 Там же, стр. 203—204; В. Г. Короленко. Пугачевская легенда на Урале, стр. 447—448.

569 И. И. Железнов. Указ. соч., стр. 157, 212—217; В. Г. Короленко. Пугачевская легенда на Урале, стр. 443—445.

570 И. И. Железнов. Указ. соч., стр. 156—157, 178—180, 196—198 и др.

ная острота легенды и в этом заключительном эпизоде предания оказалась сильно смягченной. Начавшись бытовым эпизодом, предание бытовым же эпизодом и закончилось. Сохранив некоторые мотивы легенды, оно утратило с ней идеологическую связь, оно перестало быть антиекатерининским и антицарским, потеряло свой социально-утопический смысл, удержав лишь некоторые антидворянские, специфические уральско-казачьи черты и оттенки.

Вместе с тем уральские предания чрезвычайно интересны как уникальный пример сохранения пережиточных мотивов легенды в условиях длительно удерживавшейся веры в подлинность «избавителя» в рамках исторического предания, вошедшего в традицию.

Время превращения легенды о Петре III в историческое предание не поддается точному установлению. Это могло случиться к концу XVIII в. или в начале XIX в. в процессе затухания слухов о том, что Петр III жив. Рассказывали ли что-нибудь о его смерти — неизвестно. Несомненно только, что к 1833 г., т. е. ко времени приезда в уральские казачьи станицы А. С. Пушкина, казаки перестали верить тому, что Петр III жив, надеяться на его приход и связывать с ним какие-либо социальные чаяния и т. д. «Петр Федорович» стал уже для них историей, о нем вспоминали и рассказывали исторические предания.

* * *

Итак, легендарная триада XVIII г. («царевич Петр Федорович» — «император Петр III» — его «сын Павел» (или какой-либо заместитель Пугачева: Максим Железо, Железный Лоб, Метелкин и т. д.) — один из наиболее значительных этапов истории русских народных легенд об «избавителях». Так же как триада начала XVII в., она охватывает обширное время — более чем полстолетия, и теснейшим образом связана с вызреванием, возникновением, ходом и разгромом великой крестьянской войны 1773—1775 гг.

Так же как в триаде начала XVII в., первый и третий член ее не были исторически самостоятельны. Легенда о царевиче Петре Федоровиче обрела свое устойчивое антикрепостническое и социально-утопическое содержание и получила связь с народным движением, только превратившись в легенду об императоре Петре III. Различные модификации легенды в послепугачевское время явились продуктом затухания и изживания основной легенды и всей триады в целом.

Легенда о Петре III была распространена на огромной территории, включавшей не только Заволжье и Приуралье, но центральные и южные губернии, Поволжье, часть Сибири и некоторые районы европейского Севера. Она переживала несколько этапов

и превратилась впоследствии в историческое предание, бытовавшее, правда, только в уральско-казачьей среде. Относительно хорошая сохранность документов дала возможность не только проследить, как развивалась легенда на разных этапах, но и восстановить в общих чертах пугачевскую ее версию, выяснить, в каких формах бытовала она среди пугачевцев, а отчасти и в других районах России в годы крестьянской войны.

Более двух с половиной десятков самозванцев, которые действовали во второй половине XVIII в. во главе с самым значительным — Е. И. Пугачевым, не только усваивали и использовали легенду, но и воздействовали (каждый в разной мере) на нее. С особенной силой это выявилось в истории Е. И. Пугачева, отчасти Ф. Богомолова. Историческая жизнеспособность легенды была столь велика, что даже казнь Е. И. Пугачева в 1775 г. не прекратила ее развития, а способствовала дальнейшему развитию сюжета — введению в него еще одного мотива спасения путем подмены. Однако если легенда о царе Дмитрии после 1605 г. получила наивысшее развитие, то легенда об императоре Петре III после 1775 г. переживала упадок, от которого не могли спасти ее многочисленные самозванцы. Причина расцвета легенды о Дмитрии после гибели Лжедмитрия I заключалась, по-видимому, в том, что «Дмитрию» удалось воцариться, и царствование его было столь коротким, что и после его свержения он продолжал оставаться воплощением народных чаяний, а народное движение обрело вождя в лице И. И. Болотникова. В противоположность этому в 1775 г. крестьянская война потеряла своего вождя, считавшегося истинно народным царем, а его казни предшествовал разгром главного войска восставших. Легенда о Петре III не переживала расцвета без самозванца, как это было с легендой о царе Дмитрии в годы восстания под руководством И. И. Болотникова.

Вождь крестьянской войны 1773—1775 гг. не выдавал себя, подобно И. И. Болотникову или С. Т. Разину за воеводу или атамана, действующего от имени «избавителя», а сам принял на себя имя императора Петра III. К объяснению этого замечательного факта мы еще вернемся в заключительном разделе настоящей главы.

«КОНСТАНТИН»

С 1780 г. начался упадок и разложение легенды о Петре III. Появлялись самозванцы, присваивавшие себе различные имена, иные из них вызывали некоторый отклик, однако ничего значительного не происходило.

Иллюзии, связывавшиеся с Павлом, сказались в большом количестве прошений, поданных после его коронации. Н. Л. Ру-

бинштейн сообщает о том, что в первые три месяца царствования Павла было подано 1205 челобитных, в большинстве из которых содержалась просьба перевести из помещичьих в государственные крестьяне[571]. В то же время в декабре 1796 г. и январе 1797 г. происходит 168 более или менее крупных «возмущений», большинство которых тоже сопровождалось подачей прошений или челобитных[572]. Павел отвечал на них расправами и указами, в которых официально объявлялось, что никакого освобождения не будет. Поэтому, несмотря на предшествующую идеализацию, убийство Павла в 1801 г. не стимулировало формирования избавительской легенды.

С точки зрения развития легенды, первая четверть XIX в. представляется неким промежуточным периодом, усложненным иллюзиями, возникшими в связи с началом царствования Александра I и Отечественной войной против Наполеона. В эти годы не зафиксировано ни одной более или менее значительной легенды, ни значительных эпизодов, связанных с самозванчеством. Мы уже говорили о деятельности некоего Афанасия Петровича в Сибири, о формах, в которых легенда о Петре III продолжала жить в скопческой среде. В 1815 г. в дер. Князевке Нижегородской губернии объявился некий «поручик — сын Екатерины II», который говорил о себе, что прислан Марией Федоровной оповестить помещичьих крестьян, что они будут казенные. Он обещал через три дня привезти из Нижнего Новгорода бумагу и объявить переход частновладельческих крестьян в государственные «актом»[573].

Есть сведения о том, что в какое-то относительно короткое время, видимо, в 1805—1807 гг., до заключения Тильзитского договора, надежды на освобождение возлагались на Наполеона. Так, по сообщению Л. В. Домановского, изучавшего архивные материалы, в январе 1807 г. в Петропавловскую крепость был посажен дворовый человек, кучер Алексей Корнилов, утверждавший, что «Бонепарте писал царю, чтоб освободил всех крестьян, в противном случае война будет всегда». Эти же слухи передавались и среди «крепостных живописцев и музыкантов надворного советника Тузова, и среди купцов» в Петербурге и среди крестьян помещика Энгельгарта в Изюмском уезде[574]. Известно, что впоследствии под влиянием событий Отечественной войны

---

[571] Н. Л. Рубинштейн. Указ. соч., стр. 47. Характерно, что челобитные еще в 1780-х годах именуют Павла царем.

[572] Там же, стр. 47—49; см. также: «Крестьянское движение в России в 1796—1825 гг. Сборник документов». М., 1961, стр. 88—90, 139—141, 142—143, 825, 826, 833 и др.; И. Игнатович. Крестьянские волнения первой четверти XIX в. «Вопросы истории», 1950, № 9.

[573] В. Г. Короленко. Современная самозванщина, стр. 317—318.

[574] Л. В. Домановский. Отечественная война 1812 г. в отражении прозаических жанров русского фольклора. Рукопись. 1964, стр. 8—9.

и официальной пропаганды сложилась противоположная по своему смыслу апокалипсическая легенда о Наполеоне (Аполлионе)-«антихристе», совершенно вытеснившая легенду о Наполеоне-«избавителе»[575].

Появление кометы в 1811 г. трактовалось не только как предвестие конца мира, но и как знамение, обещающее появление Метелкина[576].

Что же касается народных волнений этого времени, включая и крупнейшее из них — восстание Семеновского полка в 1820 г., то опубликованные документы не дают никаких фактов, интересных для истории легенд об «избавителях».

Новое нарастание крестьянского движения с 20-х годов XIX в. нашло свое частичное выражение в легенде о великом князе Константине, возникшей в 1825—1826 гг. в непосредственной связи с декабрьскими событиями, волнениями, связанными со смертью Александра I, присягой Константину, воцарением Николая I, восстанием Черниговского полка и т. д.

Легенда о Константине, в отличие от других легенд, привлекала в последние годы постоянное внимание исследователей — историков, фольклористов и литературоведов[577]. Выявлено значительное число фактов и как сама легенда, так и самозванчество поставлены в связь с развитием крестьянского движения и крестьянских настроений предреформенной поры. И все же константиновская легенда еще ждет своего исследователя. Необходимо дальнейшее выявление архивных материалов и моногра-

---

575 Л. В. Домановский. Указ. соч., стр. 12.

576 Д. И. Завалишин. Записки декабриста. СПб., 1906, стр. 14—15.

577 См.: Ю. Г. Оксман. Константиновская легенда в Херсонщине. Эпизод из истории крестьянских волнений. «Посев». Одесса, 1921; Б. Кубалов. Сибирь и самозванцы; А. Косованов. Заговор декабристов в сибирских песнях и легендах. «Сибирские огни», 1925, № 6; Б. Кубалов. Декабристы в Восточной Сибири. Иркутск. 1925; В. Ганцева-Берникова. Отголоски декабрьского восстания 1825 г. «Красный архив», т. 4. М.—Л., 1926, стр. 156—173; К. Кудряшов. Народная молва о декабрьских событиях 1825 г. «Бунт декабристов». Л., 1926; Б. Сыроечковский. Московские слухи 1825—1826 гг. «Каторга и ссылка», 1934, № 3; С. Н. Чернов. Из истории солдатских настроений в начале 20-х годов XIX в. «Бунт декабристов». Л., 1926; он же. Слухи 1825—1826 гг. «С. Ф. Ольденбургу. К 50-летию научно-общественной деятельности» Л., 1934; он же. У истоков русского освободительного движения.— Избранные статьи по истории декабризма. Саратов, 1960; Н. Ончуков. Песни и легенды о декабристах. «Звенья», кн. V. Л., 1935; Л. В. Домановский. Освободительное движение первой четверти XIX в. в народном творчестве. (Рукопись канд. дисс. Л., 1953); он же. Освободительное движение первой четверти XIX в. в народном творчестве. «Русское народное поэтическое творчество», т. II, кн. 1, М.—Л., 1955; Л. Е. Элиасов. Русский фольклор Восточной Сибири, ч. II. Народные предания. Улан-Удэ, 1960; В. Г. Базанов. К вопросу о фольклоре и фольклористике в годы революционной ситуации в России. «Русский фольклор», т. VII. М.—Л., 1962; он же. Новые люди или нигилисты.— «Русская литература», 1959, № 2; он же. Поэма «Кому на Руси жить хорошо» и крестьянское политическое красноречие. Там же, № 3.

фическое изучение эволюции самой легенды во всех ее проявлениях.

Выявленные до сих пор материалы дают возможность считать, что она сформировалась в 1825—1826 гг. и продолжала оставаться популярной до 1861—1863 гг., причем на фоне этих четырех десятков лет особенно выделяются 1825—1827, 1831—1834, 1845 и 1861—1862 гг. Таким образом, бытование легенды в основном соответствует ритму народных движений первой половины XIX в. И все же утверждение Д. Л. Мордовцева, что в первой половине XIX в. эта легенда пользовалась такой же популярностью, как легенда о Петре III в XVIII в.[578], было преувеличением, которое можно объяснить только энтузиазмом, с каким Д. Л. Мордовцев собирал материалы по истории народных движений. Длительность бытования легенды — еще не мера ее исторической значительности. В отличие от легенды о Петре III, легенда о Константине не стала основной формой выражения идеологии и эмоций ни одного более или менее крупного народного волнения того времени. Так же как крестьянское движение второй четверти XIX в., она эпизодична, не приобрела всероссийского звучания и не играла объединяющей и организующей роли.

Несмотря на все это, константиновская легенда даже при условии все еще недостаточной выявленности архивных материалов представляет значительный интерес.

Прежде всего ни одна из изученных нами легенд не формировалась столь быстро и не сопровождалась таким количеством разнообразных слухов, прямо или косвенно связанных с ней. С другой стороны, характерно столь же быстрое (и параллельное константиновской) формирование весьма своеобразной легенды об Александре I, которая впоследствии была известна, как легенда о старце Федоре Кузьмиче.

В чем причины этих явлений? Не исключено, что какой-то процесс идеализации великого князя Константина Павловича, брата Александра I и официального его наследника, развивался еще до 1825 г. в условиях аракчеевского режима конца второго — начала третьего десятилетия XIX в.[579] По крайней мере в 1826 г. зафиксирован слух, согласно которому Константина после смерти Александра I не пускали в Петербург польские крестьяне («мы без тебя пропадем, у нас такого короля не бывало, и нас без тебя паны разорят»)[580]. С другой стороны, этому предполо-

[578] Д. Л. Мордовцев. Один из Лжеконстантинов.— Собрание сочинений, т. XIX, СПб., 1901, стр. 3—36. Ср. также утверждение Б. Кубалова, что «имя Константина Павловича было популярно в народной среде не менее, чем имя Петра III». (Б. Кубалов. Сибирь и самозванцы, стр. 172).

[579] О Константине в народной песне этого времени см.: Н. Е. Ончуков. Запрещенные песни о Константине и Анне. «Известия Отделения русского языка и словесности», 1930, т. II, кн. 1, стр. 270—293.

[580] С. Н. Чернов. Слухи 1825—1826 гг., стр. 581; Б. Сыроечковский. Московские слухи 1825—1826 гг., стр. 80.

жению до известной степени противоречит тот бесспорный факт, что константиновская легенда имела не антиалександровский, а антиниколаевский характер. Впрочем случаи быстрой переориентации легенд нам известны — в 1605 г. антигодуновская легенда о Дмитрии сразу же становится антишуйской, в 1762 г. антиелизаветинская легенда о царевиче Петре Федоровиче превращается в антиекатерининскую.

Процесс одновременного формирования двух легенд вполне соответствует двойной смене на троне. Внезапно и вдалеке от Петербурга в Таганроге умер Александр I; Константин по каким-то причинам, народу неизвестным, был отстранен от престолонаследия и царем был объявлен Николай I. Замечательно, что оба эти факта были истолкованы народным сознанием как следствие того, что и Александр и Константин хотели освободить крестьян.

Историки неоднократно цитировали весьма своеобразные записи Ф. Федорова — дворового человека калужского помещика Ф. И. Зембулатова, жившего в Москве, которые велись им с 25 декабря 1825 г. до ареста в мае 1826 г. и были названы «Московские новости или новые правдивые и ложные слухи»[581]. Ф. Федоров записывает слух: когда Александр ехал в Таганрог, за ним гналось много господ — хотели его убить; Ф. Федоров определенно считал, что в Таганроге произошло убийство, а в Петербурге бунт и это все действия «господ» «против нового освободителя крестьян»[582].

По другим источникам, народ считал, что Александр дал перед смертью свободу, а Николай I скрыл ее[583]. О Константине тоже циркулировали разнообразные слухи. По свидетельству Федорова, в Москве рассказывали, что сенаторы «избрали Николая Павловича и возвели на престол, когда поняли, что его брат хочет освободить крестьян»[584], что «когда посажен был или провозглашен императором (Константин.— *К. Ч.*) и сенаторы подписались, чтобы невольников избавить и когда Константин Павлович сказал, каких невольников, то вскорости избрали Николая Павловича»[585].

---

[581] См.: К. В. Кудряшов. Народная молва о декабрьских событиях 1825 г.; Б. Сыроечковский. Указ. соч., С. Н. Чернов. Слухи 1825—1826 гг., стр. 565—584. По сведениям, сообщаемым С. Н. Черновым, копия тетради Ф. Федорова была обнаружена в бумагах Н. К. Шильдера; см. также сб. «Великая реформа», т. IV, СПб., 1911, стр. 167—173.

[582] С. Н. Чернов. Слухи 1825—1826 гг.; см. здесь же слухи, записанные Ф. Федоровым под № 9 и 49. В дальнейшем тексте в скобках мы указываем номера Ф. Федорова, сохраненные в публикациях С. Н. Чернова и С. Сыроечковского.

[583] А. Н. Александровский. В своих местах. «Русское богатство», 1913, № 8, стр. 173—174 и др.

[584] С. Н. Чернов. Слухи 1825—1826 гг., стр. 569.

[585] Там же, стр. 570.

Характерно, что слухи о событиях в Таганроге сразу же приобретают двойственное истолкование — Александра убили (№ 3 и 8) или Александра хотели убить, но его спас солдат, пожертвовавший собой, и Александр бежал в Киев; оттуда он будет давать советы Николаю (№ 40). По другой версии его спас адъютант (№ 43, 38).

Известно, что правительство, хорошо осведомленное об этих слухах, опасалось бунта при провозе тела покойного царя через Москву. Этому в бумагах Ф. Федорова соответствует запись: «государя везут совсем не его, а подделанный» и народу показывать не будут (№ 20), а сам Александр жив и «продан в рабство» или «бежал за море» в легкой шлюпке (№ 10 и 11).

Во всех этих неустойчивых и вместе с тем весьма интенсивных слухах С. Н. Чернов справедливо видит зародыш так называемой «легенды о старце Федоре Кузьмиче», согласно которой Александр странствовал до 1860-х годов, под этим именем и умер в Сибири.

Легенда о Федоре Кузьмиче до сих пор служит предметом дискуссии — умер ли действительно Александр I в 1825 г. в Таганроге или нет, считается не установленным[586]. Мы не будем входить в подробности этой легенды. Она интересует нас с одной только стороны — как замечательный пример того, что наличие всех формальных данных (внезапная смерть, которая расценена как убийство крепостниками, сопротивляющимися освобождению крестьян (B_1), слухи о том, что он спасся, подмененный верным человеком (C_1), странник, которому приписывается «высокое» происхождение (D_2) и т. д.) еще не создает социально-утопической легенды об «избавителе», если объект всех этих слухов по каким-либо историческим причинам не может быть воплощением народных надежд.

Что же касается самой легенды о Федоре Кузьмиче, то мы можем на основании опыта нашего изучения народных легенд сказать, что закономерность и механизм возникновения этой легенды совершенно ясен и формирование ее в условиях 1825—1826 гг. — случай не такой уникальный, как это представляется

---

[586] Л. Любимов. Тайна старца Федора Кузьмича. «Вопросы истории», 1966, № 1, стр. 209—215; он же. Тайна императора Александра I. Париж, 1938; С. Б. Окунь, Н. Н. Белянчиков. Существует ли тайна Федора Кузьмича? «Вопросы истории», 1967, № 1; Н. К. Шильдер. Император Александр I, его жизнь и царствование, т. IV. СПб., 1905 стр. 446—447; В. Г. Короленко. Старец Федор Кузьмич. Герой повести Л. Н. Толстого.— Собрание сочинений в десяти томах, т. VIII, М., 1955, стр. 343—350; он же. Процесс редактора «Русского богатства». Там же, стр. 351—365 и др. См. также книгу великого князя Николая Михайловича «Легенда о кончине императора Александра I в Сибири в образе старца Федора Кузьмича» (СПб., 1907).

некоторым исследователям[587]. Можно вспомнить легенду, согласно которой Борис Годунов не умер в 1605 г., а скитается по России или уехал с утаенными сокровищами в Англию, или весьма похожую на легенду о старце Федоре Кузьмиче историю старца Афанасия Петровича — мнимого Павла I, о котором мы уже говорили. Кстати, он тоже действовал в Сибири. Все эти легенды внешне напоминают легенды об «избавителях», однако отличаются от них весьма существенно — на героев не возлагается никаких социально-утопических надежд и возвращение их не ожидается[588].

Несостоявшаяся легенда об Александре I-«избавителе» вместе с тем весьма выразительно оттеняет причины и условия формирования легенды о великом князе Константине. Константин Павлович Романов, подобно многим другим прототипам героев избавительских легенд, вовсе не был деятелем прогрессивным или демократически настроенным. Более того, он был противником демократических преобразований. Так, например, в 1830 г. он возражал против проекта ограничить крепостное право[589]. Его преимущество перед Александром I заключалось только в том, что он не царствовал и был наследником, поэтому народное воображение могло награждать его чертами потенциального «избавителя». Он был будущим царем, с ним еще можно было связывать не до конца растраченные надежды.

Уже в начале 1826 г. возникают рассказы о том, что воцарение Николая I не только преступление против обычного порядка наследования, но и нарушение некоего исторического предустановления. Цитированный уже нами Ф. Федоров записывает: «Константин Павлович, имея себя обиженным, ездил в Царьград и во Иерусалим и нашел в Царьграде отцовское письмо и во Иерусалиме тоже отцовское письмо и порфиру и в обоих письмах назначено после Александра быть Константину царем, и привез все оное в Россию и не мог уверить или урезонить, чтобы быть царем ему, то и оставлено до времени благопотребного» (№ 7). В те же дни придворный кухмистер Г. Кондратьев рассказывал: «...на Черном море показывается престол со следующею на оном надписью: отпущен в море Константином, и будет взят Константином царем, а более никто взять меня не мо-

---

[587] Отметим также, что существовала версия, по которой Федор Кузьмич идентифицировался не с Александром I, а с Константином (А. Косованов. Заговор декабристов в сибирских песнях и легендах, стр. 125—126).

[588] Характерно вместе с тем, что в 1825—1826 гг. снова ожил слух о том, что и Павел I не убит, а находится «в греческой земле в темнице» (Б. Сыроечковский. Указ. соч., стр. 84), где его якобы отыскал Константин Павлович (см. также: К. Кудряшов. Народная молва о декабрьских событиях 1825 г., стр. 312; Н. Е. Ончуков. Запрещенные песни о Константине и Анне, стр. 38 и др.).

[589] В. И. Семевский. Крестьянский вопрос в России в XVIII и первой половине XIX в., т. II. СПб., 1888, стр. 237, 248—249 и др.

жет»[590]. Здесь формирующаяся русская легенда об «избавителе» причудливо переплетается с византийской легендой о царе Константине, давно вошедшей в русскую письменность: Царьград основан Константином и Константином должен быть освобожден и спасен[591]. Однако на дальнейшее развитие константиновской легенды этот эпизод, объясняющийся прежде всего сходством имен, существенного влияния не оказал.

Уже в записях Ф. Федорова содержится слух, который связывает с Константином какие-то надежды на социальные перемены: «Видя такое неустроенное в России варварское на все российское ипростонародие самовластное и тяжкое притеснение, и вознамеривается, сколько будет возможно, поуничтожить оное» и «по открытии весны и наступлении лета совсем будет новое, а не это» (№ 28).

Одновременно распространяются противоречащие один другому слухи, варьирующие мотив «отстранения» (B_1+D): о том, что Константин Павлович посажен в Петропавловскую крепость, изранен господами, уехал за океан, живет в Киевской губернии, Корее, Турции, Франции и т. д.[592] Формируется и последний мотив, необходимый для превращения Константина в «избавителя» (G): 10 февраля 1826 г. осведомитель сообщает в III отделение о подслушанном им в 3-й роте лейб-гвардейского Егерского полка разговоре: «Константин Павлович идет сюда с полками и... у них в полку все приготовлено, коль скоро Константин Павлович покажется, то тотчас же пристать к нему в помощь и уничтожить императора»[593]. Близко к этому и сообщение фельдшера псковского гарнизонного батальона. Сидя на гауптвахте, он слышал от рекрут, что Константин «идет с тремя корпусами, разделенными на две части; с одною сам его величество через Нарву, а другая через г. Порхов и что говорили о сем попадавшиеся навстречу тех войск квартиргеры»[594].

Уже в 1826 г., еще до появления самозванца, начинают распространяться рассказы о встречах с Константином-«избавителем» (Е). Один из них записан Ф. Федоровым: «Из Боровска привез Моисей: боровский городничий женился и во все время

[590] Л. В. Домановский. Освободительное движение первой четверти XIX в. в народном творчестве, 1953, стр. 263.

[591] Ср.:А. Н. Веселовский. Опыты по истории развития христианской легенды. «Журнал министерства народного просвещения», 1875, т. IV, стр. 282—331; т. V, стр. 48—130.

[592] Л. В. Домановский. Освободительное движение первой четверти XIX в. в народном творчестве, 1953, стр. 266 сл.; В. Ганцева-Берникова. Указ. соч., стр. 164—165; Б. Сыроечковский. Указ. соч., стр. 80; К. Кудряшов. Указ. соч., стр. 312—317.

[593] Л. В. Домановский. Освободительное движение первой четверти XIX в. в народном творчестве, 1953, стр. 265.

[594] Там же, стр. 265—266. Сообщая эти факты, Л. В. Домановский совершенно правильно характеризует формирующуюся константиновскую легенду как «своеобразную крестьянскую утопию» (стр. 332).

свадьбы была люменация от Калужской заставы до собора и собор был весь улеменован, и в то же время въехала в город карета в восемь лошадей и сзади кибитка тройкой и вышел из кареты господин и с удивлением спрашивал, для чего такая церемония происходит; ему тут случившийся унтер-офицер у заставы отвечал, что женится городничий, а приезжий отвечал: «А я думал, какой-нибудь фельдмаршал женится. Разве у вас он великий человек? Да хорош ли он до городу?» — «Весьма нехорош!», — то приезжий сказал: «Это не для Костюшки церемония, который тут где-то ездит?» — А унтер сказал: «Если бы наш батюшка Константин Павлович сюда приехал, то здесь для него не такую церемонию сделали бы!» То вдруг приезжий повернулся и сел в кибитку и поехал скоро прочь, а карета тихонечко туда же поехала... И говорят, это был Константин, да и в Москве он был на этих неделях, утверждают в Боровске» [595].

В конце 1826 г. в рождественские дни появляется и первый самозванец. Д. Л. Мордовцев сообщает о нем по документам «из архива города Петровска». Самозванец появился в с. Ошметове с двумя солдатами. Он обещает местному населению: «я вашего губернатора в бараний рог согну» и просит держать его появление в тайне, так как после бунта в Петербурге он вынужден скрываться и в Польшу вернуться не может. Когда это возможно будет, он вернется в Петербург и откроется всей России. Тогда он пришлет с курьером волю и отберет всех крестьян у помещиков.

Через полгода, летом 1827 г., самозванец появляется в с. Романовке Балашовского уезда той же Саратовской губернии в разгар волнения, которое началось здесь после отказа крестьян работать на помещика. Крестьяне требуют уничтожения конторских книг, в которые записаны недоимки («скоро будут новые книги, белые») и заявляют исправнику на сходке: «Был государь в Петербурге, а теперь в Романовке». Выясняется, что они имеют в виду Лжеконстантина. Однако последовавшая за всем этим расправа ничего не дала.— «Константин» исчез. В третий раз он появляется в этих же местах в конце 1827 г. в сопровождении тех же солдат. Он «секретно» знакомится с нуждами подданных, так как час «открыться» еще не пришел. После долгих розысков, Лжеконстантин, наконец, был арестован. Он оказался бессрочноотпускным рядовым Московского полка Корнеевым [596].

Таким образом, к концу 1826 г. легенда о великом князе Константине-«избавителе» приобрела социально-утопические

---

595 См.: Б. Сыроечковский. Указ. соч., стр. 81—82.

596 Д. Л. Мордовцев. Один из Лжеконстантинов, стр. 6—7. В это же время на Херсонщине был схвачен коллежский регистратор М. Окулов, который выдавал себя за одного из сорока «шпионов», разосланных Константином Павловичем. Он объявил, что «все крестьяне от помещиков будут отобраны, а помещики сошлются в Сибирь» (см.: Ю. Г. Оксман. Указ. соч., стр. 139).

очертания, появился первый самозванец, сделавший попытку войти в контакт с участниками одного из локальных крестьянских волнений.

В 1831 г. Константин умер в Витебске от холеры. Как это бывало и в других случаях, социально-утопическая легенда не признает этого безусловно реального факта. В том же 1831 г. возникает слух о том, что Константин не умер, заточен в Петропавловскую крепость (D_3), и в Тамбовской губернии появляется еще один самозванец[597]. В это же время за тысячи верст от Тамбовской губернии, в Сибири, распространяется слух о том, что «в Польше издан указ почитать Константина живым», что «вместо него похоронен солдат», а «цесаревич Константин минувшей весной был под именем рядового в Тобольске и по какому-то подозрению был схвачен на гауптвахту, но поляками будучи узнан тайно, без воли местного начальства освобожден и потом скрытно пробрался в Иркутск и готов начать с наступлением весны мятеж, а пока ждет помощи от Китая». Одновременно под Иркутском якобы «готовится польское войско, прибывшее через Камчатку на двенадцати кораблях». Слухи циркулируют в Сибири в это время столь интенсивно, что в 1832 г. заседатель Птичников приказывает объявить местным жителям «чтоб цесаревича Константина не считать в живых, а считать мертвым»[598]. Разумеется, такое распоряжение лишь стимулировало дальнейшее распространение легенды и неосторожный заседатель навлек на себя гнев начальства. Для расследования возникшего дела и принятия мер к прекращению слухов в Сибирь был командирован Броневский, ставший впоследствии генерал-губернатором Сибири. Ситуация оказывается настолько серьезной, что Броневский предлагает расположить летом 1834 г. за Томском пятисотенный казачий полк, а в самом Томске усилить гарнизон дополнительной ротой и двумя орудиями. Выясняется одновременно, что в Сибири уже некоторое время действует самозванец, который называет себя то «особой близкой к императору Павлу I», то Константином. Он обещает сибирякам уменьшить подушную подать до 2 р. 50 коп. в год. Слух о нем распространяется очень широко. Он пользуется помощью местного населения, получает лошадей, подводы, корм и это дает ему возможность неоднократно ускользать от полиции. Самозванец был арестован только в 1835 г. в Енисейской губернии, им оказался Николай Протопопов — уроженец Кунгурского уезда Пермской губернии,

---

597 См. статью «Самозванцы» («Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона», стр. 210). Н. Е. Ончуков сообщает, что в 1930 г. в Ленинграде он записал от бывшего отставного генерала легенду, согласно которой в 1831 г. умер кто-то другой и хоронили кого-то другого, а Константин Павлович был посажен в Петропавловскую крепость (Н. Ончуков. Песни и легенды о декабристах, стр. 40).

598 Б. Кубалов. Сибирь и самозванцы. стр. 173.

беглый гусар, осужденный за бродяжничество на поселение в Красноярский округ[599].

К этим же годам относятся два случая женского самозванства, связанных с легендой о Константине: в 1831 г. в Московской губернии некая женщина выдавала себя за жену Константина — покойную княгиню Лович[600], а в 1833 г. под Иркутском некая Мария Шимановская выдавала себя за сестру Константина — великую княгиню Марию Павловну. Она обратилась с письмом к митрополиту Серафиму, в котором просила известить о себе царя. После ареста Марии Шимановской было установлено, что она вела с крестьянами беседы на политические темы, говорила, что «предстоит перемена правления», что ее брат Константин находится под чужим именем в Сибири, уверяла, что последует облегчение податей, будет выдано пособие бедным и уничтожены все стеснения, которые терпят жители Сибири[601].

Таким образом, с начала 1830-х годов легенда приобретает две новые постоянные черты: отрицание смерти Константина и мотив «подмены» (С), сам Константин начинает мыслиться как ушедший на восток — в Сибирь, в Корею, «на Дарью-реку»[602], в Беловодье[603] и приход его ожидается с востока ($D_1 + G_1$).

Для периода с 1835 по 1845 г. выявленные до сих пор сведения о бытовании легенды о Константине скудны. Можно назвать только три случая. По сообщению Г. К. Репинского в июне 1836 г. в Аккермане фельдшер Волынского полка рассказывал: «Константин Павлович не умер, а находится в живых... живет во Франции, откуда придет войною на Россию с французскими и другими войсками, сухим путем и морем, и будет требовать царства от императора Николая Павловича, потому что войска и народ прежде присягали ему на верность... Каждому солдату цесаревич обещал дать по два рубля в день жалования, а народу

---

599 Б. Кубалов. Сибирь и самозванцы, стр. 174—176.

600 «Самозванцы», стр. 210.

601 Б. Кубалов. Сибирь и самозванцы, стр. 169—170. В действительности Мария Павловна в 1804 г. вышла замуж за Карла-Франца Саксен-Веймарского и в 1859 г. умерла в Веймаре. М. Шимановская признана следствием ненормальной, какой она, по-видимому, в действительности и была. Вместе с тем характерна для этих лет форма помешательства — больная объявляет себя «сестрой Константина Павловича».

602 В докладной записке о состоянии раскола в 40-х годах XIX в. И. П. Липранди писал: «Укажем из весьма недавних событий на движение, произведенное в волжских губерниях слухом о дозволении помещичьим крестьянам переселяться на Сыр-Дарью, причем примешано было имя в бозе почившего князя Константина Павловича, якобы там воцарившегося» (см.: «Сборник правительственных сведений о раскольниках, составленный В. Кельсиевым», вып. II. Лондон, 1861, стр. 145).

603 См. ниже, стр. 239—290. Единственное противоречащее этой тенденции сообщение 1836 г. помещает Константина в Аккерман (Л. В. Домановский. Освободительное движение первой четверти XIX в. в народном творчестве, 1953, стр. 332).

даровать вольность и освобождение от податей»[604]. Следствие выявило целую группу распространителей легенды (рядового Боровицкого, писаря Спиридонова и др.) и установило, что легенда рассказывалась в Бендерах, Костроме, Килии, в Подольской губернии, в Литве и т. д. Допросом зафиксировано, что народная молва разноречит — по одним рассказам Константин находится во Франции, по другим в Одессе, Минске, Кишиневе или других городах России[605]. Так, например, писарь Спиридонов говорил: «...великий князь приехал на судне в Одессу и выйдя на берег в партикулярном платье, прошел мимо часового, потом вернулся назад по той же дороге и около часового, который, будто бы узнав в нем особу цесаревича, стал во фронт и отдал ему честь, сделав на караул.— «Кому ты отдаешь честь?» — спросил Константин Павлович. «Вашему императорскому высочеству!» — «Я, братец, купец!» — сказал на это великий князь и, дав часовому 25 руб. ассигнациями, пошел по дороге»[606].

В 1840 г. появился самозванец в Мемыжском уезде Вятской губ. В. Г. Короленко, писавший об этом эпизоде, сообщает: «На левой руке у него не было указательного пальца до сустава, что он, показывая народу, выставлял явным доказательством важного своего происхождения»[607]. Здесь любопытно появление мотива, который для константиновской легенды до сих пор был неизвестен — отсутствие пальца явно замещает хорошо знакомые нам царские знаки на теле. Годом раньше, в 1839 г., в отчете III отделения сообщалось, что в связи с волной пожаров распространялись слухи о том, что жгут помещики[608] или что «наследник женится на дочери турецкого султана и на радостях сожгут три губернии»[609]. При этом сообщалось: «Говорили о появлении покойного великого князя Константина Павловича, о казни дворянам и, наконец, поверили, что поджигает правительство для переселения усадеб по новому плану»[610].

К 1845—1848 гг. снова относится довольно значительное количество свидетельств. Любопытно, что за сравнительно короткое время — с 1843 по 1845 г.— крестьянские иллюзии в своем развитии заново проходят несколько последовательных стадий. Не вдаваясь в общую характеристику крестьянского движения этого времени[611], выделим лишь некоторые факты, предшествовавшие

[604] Г. К. Репинский. Народные толки о цесаревиче Константине Павловиче. 1836 г. «Русская старина», 1878, № 9, стр. 135.
[605] Там же, стр. 138—139.
[606] Там же, стр. 139.
[607] В. Г. Короленко. Современная самозванщина, стр. 318; П. Шфрнвч. Самозванец Лжеконстантин. «Вестник всемирной истории», 1900, № 5, стр. 221—225.
[608] «Крестьянское движение в России в 1826—1849 гг. Сборник документов». М., 1961, стр. 345.
[609] Там же, стр. 347.
[610] Там же, стр. 345.
[611] Перечень важнейшей литературы см.: «История СССР. Указатель советской литературы за 1917—1952 гг.», стр. 554—556.

вспышке бытования легенды и появлению нового самозванца. На этот раз события развивались главным образом в районе преобладания государственных крестьян и были связаны с их реакцией на реформу П. Д. Киселева 1838—1840 гг.

В 1843 г., как сообщает Н. М. Дружинин, в Каргопольском уезде «из уст в уста передавался рассказ о том, что министры договорились между собой взять на себя непосредственное управление государственными крестьянами: они явились во дворец и потребовали от царя исполнения этой меры, царь не согласился; тогда министры схватили его за грудь, но наследник цесаревич услышал поднявшийся шум, вбежал с обнаженной саблей и освободил государя и родителя». Вместе с тем «по-прежнему ходили упорные слухи о том, что наследник приедет в Олонецкую губернию и разберет крестьянское дело»[612]. Разумеется, крестьяне дождались не наследника, а губернатора с воинской командой.

Таким образом, перед нами типичная легенда, связанная с наиболее элементарной формой царистских иллюзий — последствия реформы приписываются министрам, которым противостоит идеализированный, действующий в пользу народа царь и наследник-царевич.

Примерно такая же история разыгралась и в Медянской волости Пермской губернии. Здесь царистские иллюзии приобрели форму слуха об особом царском «указе с золотой строчкой», который якобы отменял распоряжения министров (E_3). Группа крестьян собирается идти в г. Камышлов для того, чтобы разыскать этот «указ с золотой строчкой». Всего в Пермской губернии участвовало в волнениях до 200 тысяч человек[613].

Длительное ожидание царского указа, естественно, вело к изживанию этой формы иллюзии и к переходу к созданию ложных указов от царского имени. Однако на этот раз события развивались в ускоренном темпе. Группа крестьян из д. Березомысской, Воскресенской и Черноярской, собравшись в Горной Челябе, сочинили подложный приказ от имени Николая I и палаты государственных имуществ с согласием на передачу государственных крестьян в «удел», т. е. в помещичье владение «господина министра Кульнева». По мысли авторов подложного указа, он должен был подорвать веру в царя и его добрые намерения, и поэтому сразу же вслед за ним было распространено воззвание о поголовном ополчении всех крестьян от 15 до 60 лет на защиту «свободы». Во вспыхнувшем восстании участвовало 40 тысяч че-

---

612 Н. М. Дружинин. Ответ крестьянства на реформу Киселева. «Из истории общественного движения и международных отношений. Сборник статей в память акад. Е. В. Тарле». М., 1957, стр. 412; Ср.: Г. Е. Власьев. Волнения крестьян в Каргопольском уезде в 1842—1844 гг. «Исторические записки», т. 7, 1940, стр. 264—269.

613 Н. М. Дружинин. Указ. соч., стр. 422—423.

ловек. Оно было разгромлено, но волнения в отдельных волостях продолжались еще долго[614].

В ходе восстания челябинских крестьян была, видимо, окончательно изжита вера в добрые намерения правящего царя Николая I. Но это еще вовсе не означало, что все формы царистских иллюзий были исчерпаны. Возникающая антиниколаевская легенда, на этот раз социально-утопическая по своей сущности, принимает на первом этапе своего развития две различные формы. В 1844 г. распространяется слух о том, что «дело переменится около Евдокии» (т. е. около 1 марта) — «воцарится царь Александр» (т. е. сын и наследник Николая I, будущий царь Александр II). Как будто начинает формироваться легенда о царевиче-«избавителе». Получила ли она дельнейшее развитие, мы не знаем, так как последующие известия из этого района связаны с усилением интереса крестьян к старой легенде о великом князе Константине Павловиче.

Жестокое усмирение волнений породило слух о том, что для расследования приедет Константин Павлович. Характерно, что теперь ожидается не реальный наследник, как это было в Каргопольском уезде в 1843 г., а легендарный «избавитель» Константин[615]. Вместе с распространением слухов в тех же районах Оренбургской губернии появился и самозванец. Как сообщалось в докладе 1-му департаменту министерства государственных имуществ, он «приезжал в разных видах, иногда с казаком, иногда с солдатом, сказывая, что у него расположено войско в Киргизской степи за Усть-Уйскою крепостью около

---

[614] Там же, стр. 424—430. В связи с поражением восстания возникла характерная религиозная легенда. Как пишет Н. М. Дружинин, «в слободе Воскресенской с волнением говорили о неугасимой свече, горящей на могиле крестьянина Постовалова, забитого на смерть во время экзекуции» (там же, стр. 430).

[615] Д. Л. Мордовцев. Один из Лжеконстантинов, стр. 5—6. В мае 1845 г. в Окуневском питейном доме отставной солдат Иван Миронов, зашедший в Окунево по дороге из Сибирского линейного батальона в Вятскую губернию на родину, рассказывал, что «смерть государя императора Александра I покрыта неизвестностью, что он, Миронов, приходивший прощаться с покойным царем, видел только закрытый крышкою гроб, но кто был в гробе, известно богу; что супруга его величества императрица Елизавета Алексеевна умерла в саду, а цесаревич Константин лет 17 назад с какими-то тремя особами проехал на иртышскую линию на переменных лошадях, оставив своих в какой-то крепости, что, впрочем, об этом последнем обстоятельстве слышал он от одного казака, имени которого не припомнить, и, судя по описанным казаком приметам, утверждает, что это точно был Константин» (ЦГИАЛ, ф. 1286, оп. 9, 1845 г., д. 354, л. 18 Донесение оренбургского военного губернатора министру внутренних дел. Документы из архива ЦГИАЛ скопированы И. В. Жуковской). Донесение цитировалось Н. М. Дружининым в упомянутой выше статье «Ответ крестьянства на реформу Киселева», стр. 430; см. также Н. М. Дружинин. Государственные крестьяне и реформа Киселева, т. II. М., 1958, стр. 489—490; М. Козоханин. Самозванец Калугин. «Исторический вестник»», 1914, № 4, стр. 170—173.

реки Абуги, которое с ним вступит в Челябинский уезд для освобождения содержащихся в Челябе крестьян и для лишения жизни волостных и сельских начальников и тех крестьян, которые в 1843 году не хотели участвовать в беспорядках, причем требовал денег и письменного согласия»[616]. По другим сведениям он придет с войском «на помощь крестьянам убить все начальство за делаемые будто бы черни притеснения»[617] или «посредством оставленного в Киргизской степи войска даст свободу содержащимся в Челябинском остроге крестьянам»[618].

На сходке нескольких деревень крестьянин д. Гороховой Иван Клюкин уверял в истинности великого князя Константина и призывал встать на его сторону «обещая, что по истреблении начальников жизнь будет самая лучшая, без всякой заботы». И. Клюкин читал библию (видимо «Откровение Иоанна»), толкуя о царе Константине, что «он уже 15 лет скрывается по разным местам и что скоро будет судить своим судом и те, которые ему теперь помогут, выйдут в люди и он их не забудет»[619]. На вопрос двух крестьян, присутствовавших на сходке, «какие имеет царевич доказательства о своем происхождении,— Клюкин отвечал, что он с ним был в бане и видел у него грудь, обросшую волосами крестом, чего ни у одного человека не царской крови нет»[620]. Он говорил, что Константин придет с войском к 15 мая и истребит все начальство и тех из крестьян, которые не участвовали в беспорядках в 1843 году. На сходке собирались деньги в помощь великому князю и его войску.

В деревнях Оренбургской губернии были произведены многочисленные аресты, пока, наконец, в г. Кургане Тобольской губернии не был арестован самозванец, бывший каторжник Константин Калугин, сосланный в Сибирь в 1828 году. Как докладывал в Министерство государственных имуществ генерал от инфантерии Обручев, следствием, несмотря на то, что К. Калугин свое самозванство отрицал, было установлено, что «около того времени как между государственными крестьянами разнеслись нелепые слухи о появлении цесаревича великого князя Константина Павловича, он разъезжал по деревням там, где слухи сии наиболее распространялись, и имел короткие связи с проживающими в д. Степной чиновником Важининовым, с отставным вахмистром Новокрещеновым и с некоторыми помещичьими и государственными крестьянами, которые уличают его в том, что он именовал себя цесаревичем Константином

---

[616] ЦГИАЛ, ф. 383, оп. 8, 1845 г., д. 6984, л. 10.
[617] Там же, ф. 1286, оп. 9, 1845 г., д. 354, л. 1.
[618] Там же, л. 7 об.
[619] Там же, л. 24 об.
[620] Там же, л. 25 об.

Павловичем и в доказательство этого показывал грудь, обросшую волосами, и рану на ноге, полученную будто бы в 1812 г.[621]

Таким образом, оренбургский эпизод 1845 г. интересен не только ясностью характера царистских иллюзий, предшествующих легенде об «избавителе», и быстротой их смены, но и непримиримостью социальной идеологии, которая сказалась в легенде (расправе подлежат даже те крестьяне, которые не приняли участия в восстании 1843 г.). Примечательна та форма, в которой выступает на этот раз мотив узнавания (Н): грудь, обросшая волосами, крест и раны, якобы полученные в 1812 г. Таким образом, мы встретили еще раз, теперь почти в середине XIX в. типично средневековое феодальное представление о том, что люди царской крови должны физически отличаться от обыкновенных людей, на их теле должны быть какие-то особые царственные знаки.

Есть сведения о том, что легенда интенсивно бытовала в это время и в центральных районах России. В апреле 1848 г. известный впоследствии востоковед, тогда чиновник Министерства внутренних дел В. В. Григорьев, был специально командирован в Москву для изучения слухов о великом князе Константине. В. В. Григорьев совершил с этой целью вместе с паломниками хождение к Троицко-Сергиевской лавре. Высокообразованный и высокопоставленный наушник отмечает в своем донесении министру внутренних дел, что до его приезда в Москву, по рассказам, здесь был арестован беглый солдат, выдававший себя за Константина Павловича, а сейчас, как он пишет, разговоры о Константине «по-видимому, совершенно замолкли... Во время же самого разгара слухов о мнимом появлении Константина Павловича, ходили о нем в народе разные нелепые слухи и между ними следующий, особенно отличающийся своею дикостью. Говорили, что когда государь император узнал о появлении в Москве Константина Павловича, то весьма обрадовался, что его брат жив и стал звать его к себе в Петербург, обещая всю дорогу ему туда устлать бархатом. «Не надо мне бархату, отвечал будто на это Константин Павлович, а устели ты мне дорогу боярскими головами, так приду»[622]. Таким образом и здесь мы встречаемся с весьма резкой в идеологическом отношении редакцией легенды, наличием самозванца и трево-

---

[621] Там же, ф. 383, оп. 8, 1845 г., д. 6984, лл. 82—82 об.

[622] Там же, ф. 858, оп. 1, д. 16, лл. 6—6 об. Из «Донесения В. В. Григорьева министру внутренних дел о результате поездки в Москву с целью проверки слухов среди народа о появлении покойного князя Константина Павловича. Уяснение настроений московских жителей 1849 [8?] г». (сообщено В. М. Морозовым). О поездке В. В. Григорьева см.: Н. И. Веселовский. Василий Васильевич Григорьев по его письмам и трудам. 1818—1881. СПб., 1887, стр. 104—105.

гой, которую вызывает в правительственных кругах легенда, столь долго не изживавшаяся.

И, наконец, в передаче Д. Л. Мордовцева сохранилось два пересказа «дочерних» легенд о великом князе Константине-«избавителе», которые по его словам бытовали в дореформенное время [623]. В первом из них к крестьянам, работающим в жаркий день в поле, на «берлине»[624] подъезжает человек «одетый по простому, но с золотым пером за ухом», здоровается и расспрашивает: на кого работают, тяжело ли живут, убрали ли уже свой хлеб и т. д. «Недолго же вам работать на других, говорит он,— я давно прошу за вас государя и уже наполовину упросил,— скоро выйдет вам воля». Это был Константин Павлович «такой худой да небритый»[625]. Во втором рассказе — богомольцы по дороге в Воронеж сели отдохнуть и разговорились о нуждах своих, тяжести крепостного права, рекрутчине и воле. Вдруг один из странников говорит: «Я видел волю; она по свету ходит!»—«А какая она?»— спросили богомольцы. «Со мною лицом схожа»,— отвечал странник.—«А кто видит эту волю?» — «Теперь вы видите, а скоро и все ее увидят!» — снова отвечал странник. Так как богомольцы не смогли уразуметь таинственный смысл слов странника, он объяснил им: «Я та самая воля, что вы ждете! Я — Константин Павлович. Много лет хожу я по земле и смотрю, как люди живут и как маются — не видать вам воли. Много исходил — теперь уж меньше осталось» [626].

Эти рассказы еще раз подтверждают, что на почве основной легенды возникают «дочерние» рассказы, один из главных мотивов которых — встреча с «избавителем» (Е). Характерен здесь и царский знак (H_2) —«золотое перо за ухом», в сочетании с простой одеждой, худобой и небритым лицом Константина. Он странствует и пером своим записывает народные обиды. Из второго рассказа явствует, что он уже исходил половину срока.

Последний этап развития легенды о великом князе Констан-

---

[623] Д. Л. Мордовцев. Один из Лжеконстантинов, стр. 3—36. Д. Л. Мордовцев пишет: «Народная молва постоянно гласила, что великий князь, как-то почти невидимо ни для кого, ходит по земле, но что время его еще не настало и оттого он является людям только в самых редких случаях, но что когда настанет это время, он явится как освободитель народа от всего, что только есть тяжелого в жизни. Народ рассказывает, что некоторые видели эту странствующую по земле таинственную личность и что она говорила с ними и обнадеживала их. Таких рассказов весьма много ходило в народе вплоть до самого освобождения крестьян, и особенно рассказы эти, сколько нам известно, распространены были на юго-востоке России» (там же, стр. 30).

[624] Берлин — старинная карета, рыдван, колымага.

[625] Д. Л. Мордовцев. Один из Лжеконстантинов, стр. 30—31.

[626] Там же, стр. 31.

тине Павловиче-«избавителе» относит нас ко времени крестьянской реформы 1861 г., вызвавшей, как известно, около двух тысяч крестьянских выступлений, прокатившихся по всей России. О значении легенды о Константине в эти годы недавно писал В. Г. Базанов. В одной из своих статей исследователь, приводя интереснейшие факты, подчеркивает революционный характер, который приобрела в 1860-е годы легенда, связывает ее с константиновской легендой 1826 г., но считает, что в это время она «переадресовывается Константину Николаевичу. т. е. великому князю, сыну Николая I»[627]. Последний вывод, видимо, следует принять с известными ограничениями. Мысль о том, что в 1861 г. легенда о Константине подразумевала не Константина Павловича, а Константина Николаевича, высказывалась и раньше[628], однако она не основывалась на систематическом изучении легенды. Разумеется, нельзя исключить того, что деятельность Константина Николаевича в годы, предшествовавшие реформе, могла каким-то образом повлиять на развитие легенды. Но неосторожно было бы воспринимать показания Ивана Орлова, арестованного в 1863 г. в связи с так называемым «казанским заговором», как достаточно надежный источник[629]. Орлов считает, что Константин, о котором он слышал из уст мужиков,— Константин Николаевич. Не исключено, однако, что здесь мы имеем дело не с крестьянским толкованием легенды, а с трактовкой ее самим Орловым.

Как мы видели из предыдущих глав, легенды об «избавителях», как правило, не переадресовываются, а создаются заново. Возникла ли новая легенда о новом Константине в условиях 1860-х годов, мы достоверно не знаем. Более того, есть и свидетельства, которые говорят не в пользу этого. Так, 15 апреля 1861 г. штаб-офицер корпуса жандармов Лакс докладывал шефу корпуса В. А. Долгорукову о крестьянских волнениях в с. Кандеевке Чембарского уезда: «Главным бунтовщиком оказывается крестьянин госп. Кожина Егорцев, тот самый, который возмутил с. Покровское, принадлежащее госп. Веригину, он же продолжает возмущать прочие селения. Крестьяне величают его великим князем Константином Павловичем и оказывают всевозможные почести, он везде имеет своих подручников»[630].

---

[627] В. Г. Базанов. К вопросу о фольклоре и фольклористике в годы революционной ситуации в России, стр. 213—214.

[628] Д. Л. Мордовцев. Один из Лжеконстантинов, стр. 6.

[629] В. Г. Базанов. Новые люди или нигилисты, стр. 170—171. О студенческом кружке, участником которого был И. Орлов, см.: Б. Козьмин. Казанский заговор 1863 г. М., 1929.

[630] «Крестьянское движение в России в 1857 — мае 1861 г. Сборник документов». М., 1963, стр. 423.

Другие источники сообщают о появлении самозванцев-Константинов в с. Ивановском Оханского уезда в Пермской[631], а также в Саратовской губерниях[632]. Анализ их показывает, что в 1861 г. «избавителю» Константину приписывают своеобразные функции, и с ним связываются необычные для знакомых нам легенд надежды. Константин должен явиться не для того, чтобы свергнуть царствующего Александра II, а для того, чтобы дать крестьянам настоящую волю, дарованную уже царем, но скрытую от народа помещиками и духовенством ($А_3$). Так, в с. Ивановском самозванец, называвший себя великим князем Константином, приезжал, чтобы посмотреть, будут ли баре выполнять «царскую волю»[633]. В с. Кандеевке крестьяне обвиняют губернское начальство в том, что оно скрыло настоящую волю[634]. Для того чтобы добыть «царскую грамоту», были отправлены ходоки из с. Бессонова Вяземского уезда[635]. Известное восстание в с. Бездне Казанской губернии было тоже связано с требованием крестьян открыть им настоящую волю и с их попыткой самим вычитать эту волю в тексте уже изданного манифеста 19 февраля. Антон Петров — вождь этого восстания внушал мужикам, что «царь объявил полную свободу, вся земля отныне будет крестьянская, а власть только царская. Все, кто говорит о другой воле,— куплены помещиками»[636].

Карателям восставшие говорили: «Мы — одни за царя, будете стрелять в самого государя Александра Николаевича», а когда раздались выстрелы, кричали: «Царская кровь течет, в царя стреляли!»[637] Когда Антон Петров был арестован, каратели считали, что он поскорей должен быть расстрелян и обязательно в самой Бездне, так как он раньше говорил крестьянам, что «его будут судить, но государь откроет ему на три минуты казну и даст крест, тогда он воротится и исполнит обещанное им, крестьянам»[638]. Следствие выяснило, что Антон Петров заранее говорил крестьянам, «что придут войска и будут стрелять в них, но чтобы они этого не боялись, потому что пули первых трех выстрелов вреда им не сделают, более же трех раз по народу стрелять не будут, а после третьего выстре-

---

[631] И. Игнатович. Волнения помещичьих крестьян от 1854 по 1863 г. «Минувшие годы», 1908, июль. стр. 81—82.

[632] Д. Л. Мордовцев. Один из Лжеконстантинов, стр. 6.

[633] И. Игнатович. Указ. соч., стр. 81—82.

[634] «Крестьянское движение в России...», стр. 423.

[635] Г. Т. Рябков. Массовое движение в Смоленской губ. в первый период революционной ситуации. «Революционная ситуация в России в 1859—1861 гг.». М., 1960, стр. 158.

[636] См.: «Бездненское восстание 1861 г.» Сборник документов, сост. А. И. Сочалов и Г. Н. Вульфсон. Казань, 1948, стр. 24.

[637] Там же, стр. 26.

[638] Там же.

ла он выйдет к начальству, его закуют, повезут к государю, а царь даст им волю и пришлет милостивый манифест»[639]. Поэтому крестьяне, собравшиеся со всех окрестных деревень в с. Бездну, выдержали три выстрела очень стойко. После этого вперед вышел Антон Петров. «Подходя к графу Апраксину, он нес «Положение» над головою, что по собственному его показанию он сделал потому, что боялся, чтобы его не застрелили, в царский же указ, он был уверен, стрелять не будут»[640]. О самом же «Положении» А. Петров говорил, что «книга им прислана от царя, чтобы крестьяне в три месяца поняли, что им дана чистая воля, если же в этот срок не поймут, дается еще три месяца, а потом царь велит книги отобрать и станет заклинать нас, что мы не поняли его милости, потому что из-за нашей воли он и покойный император, может, жизнь свою имели в опасности не один раз»[641].

Крестьяне Казанской губ. считали, что объявить «чистую волю» приедет кто-нибудь из царской фамилии[642], собирались в Бездне, так как «на одних базарах говорили, что государь наследник, а на других — великий князь Константин Николаевич будут читать саму волю»[643].

Здесь снова, как и в показаниях И. Орлова, упоминается Константин Николаевич и снова возникает вопрос, передает ли это действительные крестьянские толки или их понимание авторами официальных документов? Ответить на этот вопрос со всей определенностью мы не решаемся[644].

Материалы, связанные с восстанием в с. Бездне, говорят как будто о том, что в этом случае мы имеем дело не с легендой об «избавителе» в ее обычной форме, а просто с царистскими иллюзиями, заставлявшими крестьян верить тому, что царь даровал волю, дворяне ее скрывают, но должен приехать царь или кто-нибудь из царской семьи разъяснить дело, защитить крестьян и т. д. (A_3). Однако есть основание считать, что опубликованные документы не передают интересующую нас сторону идеологии участников бездНинского восстания с достаточной отчетливостью. Как свидетельствует письмо Н. А. Крылова, управляющего имением А. П. Ермоловой в с. Мурасе Спасского уезда Казанской губ., в сознании бездНинских крестьян, включая и их вожака А. Петрова, жил образ царевича-«избавителя», хотя в годы реформы ему приписывалась функция не государ-

[639] Там же, стр. 84.
[640] Там же.
[641] Там же, стр. 136.
[642] Там же, стр. 62, 67, 134.
[643] Там же, стр. 79.
[644] Ср. подложный манифест, сочиненный М. С. Бейдеманом от имени сына Константина Павловича — Константина Константиновича (П. Е. Щеголев. Алексеевский равелин. М.—Л., 1929, стр. 98).

ственного переворота в пользу крестьян, а отстаивание «чистой воли», утаенной дворянами[645].

По свидетельству Н. А. Крылова, А. Петров говорил крестьянам: «...истинную волю только тогда получите, когда сохраните того человека, который найдет вам ее. Истинная воля до тех пор не дается, пока не прольется много крови христианской. Крепко накрепко царь приказал того человека караулить и денно и нощно, и конным и пешим, сохранять от всякой напасти и не допускать до него ни господ, ни попов, ни чиновников. А паче того не выдавать и от избы его не отходить. Если зажгут село с одного конца, не отходить от избы, если зажгут село с другого конца, не отходить от избы... Будут вас обманывать, говорить, что от царя пришли, не верьте им. Придут к вам с соблазнами старые, придут и средние, придут и лысые и волосатые, и всякие чиновники, не выдавайте меня. А когда придет час, придет сюда царь-младый юноша 17 лет, на правом плече золотая медаль, на левом серебряная, тому поверьте и меня выдайте. Станут вас стращать войском, не бойтесь, никто не смеет бить народ православный без царского приказа. А если двор (очевидно, дворяне.— *К. Ч.*) не подкупят, и будут в вас стрелять, то и вы рубите топорами царских ослушников»[646].

Эта во многих отношениях замечательная речь, великолепно рисующая А. Петрова — «народного пророка правды и добра», как назвал его А. П. Щапов[647], сохранила для нас трогательный образ «молодого юноши-царевича», с царскими знаками (на этот раз медалями на обоих плечах), хорошо знакомый нам по легендам об «избавителях» XVII—XVIII вв.

И, наконец, вернемся еще раз к показаниям И. Орлова, арестованного в 1863 г., т. е. через два года после безднинского восстания. Они еще раз подтверждают популярность легенды о Константине в эти годы в приволжских губерниях и также связывают ее с крестьянскими волнениями, вызванными реформой 1861 г. «Из разговоров с крестьянами,— сообщил И. Орлов в своих показаниях,— в особенности приволжских губерний, я заметил, что между ними сильно распространен слух (и их в нем почти нельзя разубедить, так они уверены), что будто бы его императорское высочество Константин Николаевич, вследствие каких то несогласий с государем, должен был удалиться от двора и теперь скрывается. И так как его императорское высочество Константин Николаевич пользуется в народе большой популярностью, что он их единственный защитник, то они вполне уверены, что он призовет их к оружию и даст полную свободу

645 См.: «Крестьянское движение в 1861 г. после отмены крепостного права». М., 1949, стр. 62—66.

646 Там же, стр. 63—64. О речи А. Петрова см.: В. Г. Базанов. К вопросу о фольклоре и фольклористике, стр. 210.

647 «Безднинское восстание 1861 г.», стр. 127.

и землю. Некоторые даже говорили, что если бы Константин Николаевич хотя бы сам не приезжал, то, по крайней мере, послал бы от имени своего одного или двух казаков, мы бы все поднялись. В особенности этот слух между крестьянами был сильно распространен, когда в Казань стянули войска из уездов. Можно было заметить из разговоров, что слух этот распространен солдатами, которые возвращались на родину в отставку»[648]. Здесь как будто образ Константина обретает более широкое и значительное содержание. Возможно, что это связано с постепенным изживанием иллюзий, вызванных реформой 1861 г. Однако фактами, которые свидетельствовали бы о существовании легенды в последующие годы, мы пока не располагаем.

Итак, легенда о Константине просуществовала, по крайней мере, с 1826 по 1863 г., т. е. 37 лет, и пережила четыре важнейших этапа развития (1826—1827, 1831—1833, 1843—1845 и 1861—1863 гг.).

Характерно весьма быстрое формирование ее в 1826 г. в окружении многочисленных и противоречивых слухов и параллельно с легендой об Александре I — «старце Федоре Кузьмиче». На последних двух этапах легенда о Константине приобретает специфические черты, связанные, с одной стороны, с нарастанием крестьянского протеста в десятилетия, предшествовавшие реформе (отсюда резкость выраженных в ней социальных настроений), и, с другой стороны, с иллюзиями, порожденными периодом подготовки ее и объявления манифеста 19 февраля 1861 г. (отсюда роль Константина как защитника «чистой воли», дарованной царем).

Таким образом, как это ни парадоксально и как это ни отличает константиновскую легенду от других известных нам легенд этого типа, она эволюционировала от антицарской (антиниколаевской) легенды к легенде антикрепостнической с определенными царистскими иллюзиями, которые, вероятно, начали изживаться в первые же годы после реформы.

Так же как и легенда о Петре III, легенда о Константине оставила некоторый, правда, в этом случае значительно меньший след в традиции. В 1922—1926 гг. группа сибирских историков и фольклористов записывала воспоминания и предания в селах, в которых некогда жили сосланные декабристы. Б. Кубаловым было записано предание, которое довольно отчетливо перекликается с известными нам слухами, возникавшими в 1825—1826 гг. в процессе формирования легенд о Константине и об Александре — господа хотели возвести на престол Николая (причины этого не сообщаются) и убили в Таганроге Александра. Народ же хотел царем Константина. Однако он был изгнан Николаем при

---

[648] В. Г. Базанов. Новые люди или нигилисты, стр. 170—171; он же. К вопросу о фольклоре и фольклористике, стр. 214.

помощи Трубецкого и Волконского и вынужден был уйти в Корею[649]. В диссертации Л. В. Домановского публикуется песня «Константин и лейб-гвардейцы», записанная в недавнее время А. Т. Полянским по памяти. В ней изображаются лейб-гвардейцы, ожидающие царя на Царицыном лугу. Вместо царя приезжает Константин, который, обращаясь к солдатам, говорит:

Вы здоровы, мои дети,
Лейб-гвардейцы, егеря?
То-то любо, любо да люли,
Лейб-гвардейцы, егеря...
Надоело вам, наверно,
По казармам ночевать?
То-то любо, любо да люли,
По казармам ночевать...
Не отправиться ль, ребята,
С моим братом воевать?
То-то любо, любо да люли,
С моим братом воевать...
Себе землю забирать.
За такие слова брат
Константина слал в Кронштадт.
И гвардейцы-егеря
Ненавидели царя.
То-то любо, любо да люли,
Ненавидели царя[650].

Предание об уходе Константина в Корею определенно сложилось под влиянием легенды о Константине-«избавителе», но с ним произошла характерная трансформация. Причины столкновения Николая и Константина так, как они понимались в первой половине XIX в., оказались забытыми. Вместе с изживанием веры в возвращение Константина для освобождения народа отпала и наиболее существенная часть легенды, определявшая ее социально-утопический характер, и легенда превратилась в историческое предание, совершенно так же, как это произошло с легендой о Петре III.

Историческая песня о Константине, известная, к сожалению, только в поздней записи, достоверность которой (особенно четырех последних строк) требует доказательств, сохранила воспоминание об основе конфликта («себе землю забирать»), но тоже

---

[649] Б. Кубалов. Декабристы в Восточной Сибири, стр. 75. Как сообщает Л. Е. Элиасов, в 1930—1940 гг. это предание было записано еще в двух вариантах (Л. Е. Элиасов. Русский фольклор Восточной Сибири, ч. II, стр. 340). В одном из преданий мотив спасения путем подмены переносится на Николая (там же, стр. 351).

[650] Л. В. Домановский. Освободительное движение первой четверти XIX в. в народном творчестве. Приложение. Запись из фольклорного архива. Институт русской литературы АН СССР, колл. 105, папка 16, № 23.

не имеет социально-утопического характера — Константин выслан в Кронштадт (ср. слух о том, что он посажен в Петропавловскую крепость, возникавший дважды — в 1826 и 1831 гг.), но возвращения его не ожидалось.

Легенда о Константине-«избавителе» была последним этапом 250-летней истории русских легенд об избавителях. После 60-х годов XIX в. подобные легенды нам неизвестны. Разумеется, не исключено, что в процессе дальнейшего выявления материалов будут обнаружены какие-то легенды, похожие на избавительские и какие-нибудь исторические эпизоды, связанные с самозванчеством. Но русская история с середины XIX в. достаточно изучена, чтобы можно было уже и сейчас утверждать, что находки эти не будут значительными[651].

Во второй половине XIX — начале XX в. безусловно не существовало ни одной социально-утопической легенды, которая сыграла бы более или менее заметную роль в народном — крестьянском или рабочем — движении. Традиция социально-утопических легенд о «возвращающихся царях (царевичах)-избавителях» перестала быть продуктивной.

Это явление не трудно понять и оно не требует пространного объяснения. Легенды об «избавителях» были антифеодальными, антикрепостническими легендами, связанными со стремлением народа вырваться из тисков крепостнического гнета. С другой стороны, они вырастали на почве иллюзорных представлений о царях как надклассовой силе, способной по своей воле перестраивать социальные отношения в стране. В 1861 г. и в процессе дальнейших реформ царская власть осуществила под давлением исторических обстоятельств отмену крепостного права, о которой мечтал народ веками. Как это и в каких формах было осуществлено и что это дало народу — хорошо известно. Реформы 1860—1870 гг. подорвали социально-психологическую основу легенд, традиция которых возникла в начале XVII в. Этому способствовали и другие процессы, развивавшиеся в пореформенную и предреволюционную эпоху — развитие капиталистических отношений, рост политического сознания русского крестьянства, влияние пролетариата и его партии и т. д. Вместе с тем, окончательное изживание царистских иллюзий было еще впереди. Дальнейшие его вехи: «кровавое воскресенье» — 9 января 1905 г. и Февральская революция 1917 г.

---

[651] Ср. эпизод, о котором сообщает В. Г. Короленко. В 1900 г. в Челябинском уезде появилась «царица Мария Федоровна», которая обещала крестьянам, что «недоимки все будут сложены, а подати пойдут по 20 коп. с души». «Загадочная странница,— пишет В. Г. Короленко,— выведя народ в поле, рассказывала среди коленопреклоненной толпы, что она уже 24 года странствует в простом и низком звании по лицу русской земли, приглядываясь к народной нужде и горю, к неправдам и притеснениям всякого начальства. Народ плакал, молился и верил» (В. Г. Короленко. Современная самозванщина, стр. 319).

ВЫВОДЫ

Мы рассмотрели важнейшие материалы, связанные с развитием русских народных легенд о «возвращающихся царях (царевичах)-избавителях» с начала XVII до середины XIX века. До начала XVII в. подобные легенды не обнаружены. После 60-х годов XIX в. они перестали быть продуктивными. Это свидетельствует о том, что легенды об «избавителях» были исторически обусловленной формой народного сознания, возникшей на почве позднего этапа русского феодализма. Постоянство, с которым эти легенды бытовали на протяжении всего периода, говорит о том, что они были одной из основных, типичных форм социально-утопических легенд этого периода.

Изученные легенды настолько сходны между собой, что необходимо поставить вопрос: не следует ли считать их просто модификациями (версиями, редакциями, вариантами) одной легенды?

Для фольклора, как творчества коллективного, вообще характерно обилие вариантов, редакций, контаминаций, приурочений одних и тех же сюжетов к разным героям, эпохам или событиям, перетекстовок, бытование сходных мотивов, образующих близкие сюжеты, своеобразного «вибрирования» текста в устном бытовании. Все это делает иной раз границу между отдельными самостоятельными произведениями условной или, по крайней мере, трудно различимой. Нередко группы сказок, лирических песен, частушек, преданий выделяются четче, чем отдельные произведения. Методика различения этих границ разработана слабо; несомненно лишь, что она не может быть одинаковой для разных жанров.

В нашем случае мы имеем дело с весьма сходными сюжетами, варьированием мотивов, сохраняющих тем не менее свои функции и место в системе сюжета, и вместе с тем, с различными именами героев легенд. Если бы речь шла о сказке, то мы говорили бы не только об одном сюжетном типе, но и о версиях одной сказки, так как имя героя в этом жанре существенной роли не играет. В то же время наличие таких же данных для какой-либо группы былин позволяло бы говорить о разных былинах на сходный сюжет, так как образ богатыря составляет главное содержание былины. Совершенно такое же решение мы приняли бы, если бы речь шла о группе исторических песен (или преданий). Имя героя в этих жанрах заставляет нас относить песню или предание к определенной эпохе, считать, что она (или оно) отражает поэтизацию народом определенных событий или является художественным выражением народного понимания и оценки определенной исторической ситуации. Впрочем, что не мешает в ряде случаев считать, что сходство сюжетов — просто результат замены имени героя, или, точнее, приурочивания традиционного сюжета к новому герою. Несмотря на то, что до сих пор редко уда-

валось убедительно доказать, что такое перенесение имело место, предположения подобного рода обычно не смущают исследователей — они стали традиционными.

Таким образом, критерий различения находится в прямой зависимости от основной функции жанра. Хорошо выявленная эстетическая природа сказки обусловливает восприятие имени героя как чего-то второстепенного. Герой обобщен и типизирован в этическом и социальном отношении, поэтому, в принципе, у него может быть любое имя. Сколько бы ни существовало сказок об Иване-дураке, никому не придет в голову считать их сказками об одном и том же конкретном, индивидуализированном или реально существовавшем герое.

Сочетание эстетической и условно-исторической функций, направленность всей художественной системы былины на обрисовку образа богатыря и его подвига, создает определенные типы богатырей, обозначенные устойчивыми именами. И, наконец, установка исторической песни и исторического предания на достоверность изображения, осознание исторической ценности сообщаемых фактов, в том числе и имени героя и т. д. обусловливает группировку песен и преданий в сознании исполнителей (и исследователей) в их исторической (точнее условно-исторической) последовательности, либо по крайней мере отнесение их к определенному хронологическому пласту. Это разграничивает песни и предания со сходными или даже подобными сюжетами. и характер их действительного происхождения как бы теряет свое значение.

Функция социально-утопических легенд, в частности легенд об «избавителях», весьма своеобразна. С точки зрения исполнителей и слушателей они изображают не только достоверное и уже происшедшее (спасение избавителя), но и нечто происходящее (странствия его), и то, что обязательно должно произойти (возвращение избавителя и осуществление чаяний). «Избавитель» — не только достоверное лицо, он объект страстной веры и ожиданий. Только он может совершить предназначенное и неизбежное. Поэтому он не рядовой человек (не любой, каждый «добрый молодец») и не типичный герой (богатырь, полководец, герой-стрелец, пушкарь, солдат и т. д.), а герой исключительный, единственный, каких еще не бывало и не может быть. Для того чтобы пойти за ним, покидают семьи, дома, землю, поднимают восстание, умирают. Имя его — тайное тайных и святое святых. Все это не только говорит о невозможности произвольного перенесения сюжета, связанного с одним избавителем, на другого, а и о невозможности одновременного сосуществования образов двух «избавителей» в сознании какого-либо целостного социального коллектива. Только в отдельных случаях рядом с главным избавителем могут появиться его соратники — царевичи (например, царь Дмитрий и царевич Петр), его посланники, родственники

и т. д. Однако и это отнюдь не означает возрастания степени продуктивности легенды, а, наоборот, знаменует начало изживания ее, потерю былого значения и последующее забывание легенды. Две или несколько легенд об «избавителях» (например,— о Петре III, Петре II и Иване Антоновиче) обычно бытуют в разных районах страны, и это всегда свидетельствует о раздробленности и слабости народного движения, с ними связанного. Обычно же появление новой легенды о новом «избавителе» означает, что вера в предыдущего уже утрачена, легенда о нем перестала бытовать или превратилась в историческое предание, потеряла свою социально-утопическую функцию.

Большинство сведений о легендах об «избавителях» извлечено из официальных документов. Это дало возможность, столь редкую для других жанров, датировать возникновение и (для важнейших легенд) установить хронологию их развития, распространения, а затем и угасания.

Процесс формирования наиболее развитых и значительных легенд прослеживается довольно подробно. Возникновению каждой из них предшествует преодоление более примитивных форм царистских иллюзий («царь хочет — бояре не дают», царь подменен, ложные грамоты или «царский указ с золотой строкой», «указ утаили дворяне» и т. д.). Народная мысль каждый раз как бы начинает сначала. Это объясняется тем, что для создания новой легенды нужно каждый раз исчерпать надежду на правящего царя, найти форму осмысления его как неистинного, и, наконец, противопоставить ему истинного и прямого царя или царевича-«избавителя». Иногда этот процесс ускорялся, особенно в случаях, когда правящий царь не был прямого царского «корня» (Годунов, Шуйский, Екатерина II), но в целом, как правило, не повторялся. Менялись обстоятельства, но не было прямой и элементарной преемственности и накопления опыта преодоления иллюзий.

Сохранялась в высшей степени наивная оптимистическая вера в то, что царь может быть надклассовой силой и мог бы освободить народ от крепостного гнета. Поэтому всякий раз после появления нового царя на русском троне требовалось снова извериться в его способности действовать в пользу народа, осознать его как незаконного. Только после этого можно было вымыслить миф об очередном «избавителе».

Созревание и подъем общественно-политической мысли народа, ее крайнее обострение сменялось спадом, ослаблением, снижением.

На следующем этапе происходил новый подъем и т. д. Поэтому историю легенд о царях (царевичах)-«избавителях» нельзя представить себе в виде простой и восходящей линии; она была спиралеобразной, зигзагообразной. Процесс развития легенды был исполнен рывков и возвратов, попыток реализовать

легенду и поражений, пока царистские иллюзии не были преодолены окончательно во всех формах и разновидностях. Нельзя не удивляться энергии и оптимизму народного сознания, с поразительным упорством искавшего выхода из замкнутого круга иллюзорных представлений, наивных и трогательных, вдохновенных и нелепых одновременно, порожденных историческим бытием народа и всеми нитями с ним связанных.

Независимость происхождения легенд об «избавителях» от предшествующих подобных легенд хорошо видна на примере формирования легенды о Петре III. Она возникает не из легенды о Петре II или Иване Антоновиче, а из антиелизаветинской, а потом антиекатерининской идеализации царевича Петра Федоровича. В свою очередь легенда о Константине не могла возникнуть из легенды о Петре III, угасавшей уже с 1780 г. и в 1780—1790 гг. породившей целый ряд мелких легенд (Метелкин, Железный Лоб, «сын Екатерины II» и т. д.) и к 1825 г. уже существовавшей только в специфической скопческой редакции. Не могла она возникнуть и из легенды о царевиче Павле, погасшей вскоре после вступления Павла на престол.

Отсутствие прямой преемственности между отдельными легендами подтверждается и тем безусловным фактом, что подавляющее большинство из них не удержалось в традиции или со временем превратилось в исторические предания, лишенные социально-утопического содержания. Это свидетельствует о том, что они не могли быть почвой для возникновения новых социально-утопических легенд — с потерей веры в этого «избавителя» легенда не могла уже сохранить и, тем более, восстановить свой утопический характер.

Стало быть, русские народные легенды об «избавителях» составляют группу самостоятельных фольклорных произведений, возникавших в разное время. Они не образуют цикла, т. е. выработанного традицией единства одновременно существующих фольклорных произведений, а представляют собой цепь исторически следовавших друг за другом однотипных легенд.

Самостоятельность возникновения и бытования отдельных легенд не противоречит объединению некоторых из них в более тесно спаянные звенья исторической цепи. В этом смысле выделяются две большие триады: в XVII в. «царевич Дмитрий — царь Дмитрий — царевич Иван Дмитриевич», в XVIII в.: «царевич Петр Федорович — император Петр III — цесаревич Павел». Первые два члена триады в обоих случаях являются двумя стадиями развития одной легенды, третья — специфическим результатом ее угасания. Возникает представление о новом «избавителе», однако он мыслится как преемник старого, его сын. В легенде XVIII в. эта преемственность мотивирована: Петр III явился раньше назначенного срока и это его погубило. Однако, это не означает его слабости, что противоречило бы идеализированному

представлению об «избавителе». Он не мог вынести дольше страдания народа.

Самостоятельность и относительная независимость происхождения отдельных легенд, если они установлены, снимают утверждение А. Н. Веселовского о том, что немецкие легенды о возвращающемся императоре и все сходные с ними легенды других народов развились из одного источника — раннехристианских эсхатологических преданий — в процессе непрерывной литературной истории однажды созданного текста или по крайней мере сюжета[652]. Исследованный нами русский материал приводит к иному выводу — даже на русской почве этот сюжет возникал многократно и вполне самостоятельно, никакой миграции сюжета в обычном смысле не происходило. Сравнение же легенд о царях (царевичах)-«избавителях» со сходными сюжетами, известными в русском фольклоре или в фольклорной традиции других народов[653], заставляет предположить, что сюжет — «герой скрывается для того, чтобы возвратиться и избавить народ от социального (национального, религиозного) гнета» — может возникать различными путями.

Сходный сюжет широко известен уже на ранней стадии истории фольклора и связывается с идеализированным первопредком, культурным героем или богом, который, сотворив землю или часть ее, установив определенный общественный порядок, научив людей добывать огонь или владеть приемами охоты, рыбной ловли, ремеслами, уходит и должен потом вернуться (ср. мифы и мифологические былички австралийских и океанийских племен).

Иногда герой странствует в «иных мирах» и затем воскресает, в других случаях его уход связан с появлением молодого героя, который должен его сменить. На этой стадии наш сюжет отражает примитивное представление о смене времен и, одновременно, об исторической повторяемости явлений. Классический пример подобного сюжета, сохранившегося в эпосе, можно обнаружить в заключительной руне «Калевалы», повествующей об уходе Вяйнямейнена[654].

---

[652] А. Н. Веселовский Опыты по истории развития христианской легенды. т. IV, стр. 282—331; т. V, стр. 48—130.

[653] Подробнее об этом см.: К. В. Чистов. Легенды об «избавителях» и проблема повторяемости фольклорных сюжетов. «Славянский фольклор и историческая действительность». М., 1965, стр. 36—59; K. V. Čistov. Bemerkungen zum Aufsatz vom Wolfgang Steinitz «Das Lied von Robert Blum».— «Deutsches Jahrbuch für Volkskunde», t. II. Berlin, 1965, стр. 260.

[654] Е. М. Мелетинский. *Происхождение героического эпоса. Ранние формы и архаические памятники.* М., 1963, стр. 53—55, 137—139 и др. Обширный материал по футуральным пророчествам и так называемым милленаристским движениям, связанным с ожиданием «избавителя» или «искупителя» («спасителя») в религиозном смысле этого слова у народов Австралии и Океании, Африки и Южной Америки, собран Г. Гварилья в книге: Guigliemo Gua-

В своем широко распространенном ритуальном варианте сюжет «возвращающегося героя» приобретал характер мифа об умирающем и воскресающем божестве, хорошо известного древним религиям Ближнего Востока и Северной Африки и отразившегося в христианской легенде о распятии и воскресении Христа[655].

Чрезвычайно обширная группа подобных сюжетов возникла на поздней религиозной почве, причем мотивы социальные здесь теснейшим образом переплетались с этическими, религиозными и историческими. Мессианство входит органической частью во все «мировые» религии — буддизм, иудаизм, магометанство, христианство[656]. Мессианские учения — основное содержание огромного большинства позднейших ересей и сект, то ожидающих прихода мессии в будущем, то проповедующих, что он уже пришел на землю и воплотился в одном из «учителей» этой ереси или секты[657].

Вступая на почву исторических преданий, мы также встречаемся с многочисленными сходными, но, видимо, различными по своему происхождению сюжетами. Проблема эта чрезвычайно обширна и требует углубленного и разностороннего изучения. Вместе с тем уже сейчас можно сказать, что рядом с легендами о «возвращающихся царях-избавителях» вырисовываются легенды и предания иного типа, возникающие на почве исторической или фольклорной популярности героя и связанные со стремлением приписать ему бессмертие, поверить в возможность продолжения или повторения его подвигов. Таковы легенды о Степане Разине, королевиче Марко, Фридрихе Барбароссе, Шандоре Петефи, Тарасе Шевченко и др.[658] По-видимому, в этой

---

rigli a. Prophetismus und Heilserwartungs-Bewegungen als völkerkundliches und religionsgeschichtliches Problem. «Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik»; Bd. XIII, 1959 (см. также: W. Koppers. Prophetismus und Messianismus als Völlerkundliches und universalgeschichtliches Problem. «Saeculum», Bd. 10, H. 1, 1959, стр. 38—47). Насыщена материалом и чрезвычайно интересна в теоретическом отношении уже упомянутая нами книга П. Уорсли «Когда вострубит труба» (М., ИЛ, 1963).

655 См.: В. Г. Богораз. Миф об умирающем и воскресающем звере. «Художественный фольклор», т. I, М., 1926; Ю. П. Францев. У истоков религии и свободомыслия. М.—Л., 1959; Л. Я. Штернберг. Первобытная религия в свете этнографии. Л., 1935; Е. В. Аничков. Весенняя обрядовая песня на Западе и у славян. СПб., 1903; Б. Л. Богаевский. Земледельческая религия Афин, т. I, Пг., 1916; А. Ф. Лосев. Античная мифология в ее историческом развитии. М., 1957.

656 С. А. Токарев. Ранние формы религии. М., 1964.

657 О средневековых хилиастических учениях и движениях см.: В. Töpfer. Das kommende Reich des Friedens. Zur Entwicklung chiliastischer Zukunftshoffnungen im Hochmittelalter. Berlin, 1964; А. И. Клибанов. История религиозного сектантства в России.

658 См. К. V. Čistov. Bemerkungen zum Aufsatz von Wolfgang Steinitz über «Das Lied von Robert Blum», стр. 260—264; В. К. Соколова. Антифеодальные предания и песни у славянских народов.

группе преданий и легенд вполне возможны и вероятны случаи усвоения, переадресовки, контаминации, вообще — передачи сюжета в процессе циклизации, развития героических биографий и т. д. Однако и здесь могут встретиться случаи самостоятельного и независимого происхождения сюжетов.

Исследованные нами легенды не принадлежат к этому типу; их формирование связано не столько с популярностью героев в традиции, сколько с реальным фактом отстранения прототипа «избавителя» от власти и стремлением создателей легенды объяснить это в духе социально-утопических ожиданий.

Детальное изучение каждой легенды должно показать действительную принадлежность ее к тому или иному типу по характеру возникновения и свойственной ей социальной функции. Очень часто легендам интересующего нас типа сопутствует самозванчество. Так было с легендой о Нероне, о немецком императоре Фридрихе II, о чешском короле Вячеславе, о португальском Себастьяне, о византийском царе Константине, о «скрытом имаме» в ряде магометанских стран, с легендой о Мансрене в Меланезии и др. Вероятно, подобные легенды возникают каждый раз заново и самостоятельно. Наше изучение русских легенд дает возможность поставить этот вопрос не только теоретически, но и продемонстрировать обширный материал, дающий возможность решить его более или менее надежно. Нет оснований полагать, что в этом случае мы имеем дело с каким-то особенным русским вариантом происхождения легенд, не имеющим аналогии в истории фольклора других народов.

На общем фоне сюжетных вариаций сходных типов русские народные легенды о «возвращающихся царях (царевичах)-избавителях» весьма интересны, так как дают редкую возможность документировать многократное возникновение одинакового сюжета в пределах одной национальной традиции в рамках определенного исторического периода и в конкретных общественно-политических условиях. Чрезвычайно характерно также историческое сосуществование генетически и функционально различных, но формально и даже идеологически сходных сюжетов (например, в России XVIII в.— легенды о Разине-«избавителе», Петре III, Метелкине и сектантских братьях — «христах во плоти»).

Мы далеки от того, чтобы механически распространять это наблюдение на другие жанры, имеющие иную поэтическую природу, отличную социально-бытовую функцию и, условно говоря, этиологию сюжета. Вместе с тем, не исключено, что подобные же факты могут быть установлены и для некоторых других жанров (например, для сказки, исторической песни, для других разновидностей преданий и легенд, баллады и т. д.). Во всяком случае подобные поиски полезно было бы предпринять. Успех, достигнутый за последние годы в изучении эпических, историче-

ских песен и баллад, датировка которых особенно трудна, представляется нам теоретически весьма ценным[659].

Означает ли все сказанное, что легенды о «возвращающихся царях (царевичах)-избавителях» стояли вне традиций? Разумеется, нет. Опыт изучения их показал, что следует говорить не только об однотипности сюжетов, но и о поразительном сходстве мотивов, их образующих. В подавляющем большинстве легенд неизменно повторялись мотивы: изгнание или попытка умерщвления героя (B), его подмена и спасение (C), его странствие (D), знаки на теле (H), назначенный срок появления (G), обещания даровать свободу (K). Если структура сюжета, тип героя и характер его деятельности легко объясняются общностью исторической и социально-психологической основы, на которой они возникали, характером и строем крестьянского мировоззрения XVII—XIX вв., устойчивостью надежд и идеалов, которые они выражали или, точнее, общностью социально-утопических идеалов, то сходство мотивов нуждается в дополнительном объяснении.

Легко заметить, что основные мотивы наших легенд не являются исключительной принадлежностью этого жанра или, тем более, этой группы легенд и анализированных нами сюжетов. Они известны также в сказках, былинах, балладах, исторических песнях, преданиях, духовных стихах и вообще имеют международный характер. Это настолько очевидно, что не требует специальных доказательств: все мотивы легенд о царях (царевичах)-«избавителях» известны в эпических и сказочных вариантах в широком кругу сюжетов о невинно гонимых героях. Здесь тоже герои изгнаны, скитаются, но в конце концов бывают вознаграждены. Мотив подмены (C_1) широко распространен в сказках, эпических песнях, в балладах (например, в сказках типа А-А 707 «Чудесные дети» (Царь Салтан), 883 «Оклеветанная девушка», 461 «Марко Богатый», 930 «От судьбы не уйдешь» и т. д.).

Узнавание по знакам на теле или по каким-либо заветным предметам (H_1, H_2) широко распространено в эпосе (Добрыня на свадьбе своей жены, Илья Муромец и сын и др), в балладе (баллады о трагических встречах родных), сказках (891 «Муж на свадьбе своей жены», 884 «Покинутая жена» и др.). Широко известны в русском фольклоре и фольклоре многих народов дополнительные мотивы, с которыми мы встречались в отдельных легендах — нарушение запрета (женитьба, явка раньше срока), заключение героя в столб, закатывание в бочку, добывание престола в Царьграде (ср. сказку 485 «Барма Ярыжка»), странствие

[659] См.: В. М. Жирмунский. Народный героический эпос. Сравнительно-исторические очерки. М.— Л., 1962; Б. Н. Путилов. Русский историко-песенный фольклор XIII—XVI вв. М.— Л., 1960; он же. Славянская историческая баллада. М.— Л., 1965 и др. Обзор работ в этой области см. в нашей статье «Легенды об «избавителях» и проблема повторяемости фольклорных сюжетов», стр. 36—59.

неузнанного царя среди подданных (757 «Гордый царь», духовный стих «Алексей — человек божий» и др.) и т. д. Таким образом, из постоянных мотивов легенды о «возвращающемся царе (царевиче)-избавителе» только заключительные мотивы — воцарение ради освобождения народа (K, L), мотив, определяющий исходную ситуацию (намерения «избавителя» — A_1, A_2 или A_3), составляют исключительную принадлежность социально-утопических легенд. Собственно они, так же как изображение изгнания, странствий или заточения не в неопределенном (как в сказке) и не в историческом прошлом (как в эпосе или исторических преданиях), а в настоящем и мотив победы героя в будущем и составляют основное отличие сюжета наших легенд от близких сюжетов в других жанрах. Если в сказке победа героя означает его индивидуальный успех, который весьма одобряется и мыслится как заслуженный, а дальнейшие его действия неважны («стали жить-поживать да добра наживать»), то ценность героя социально-утопической легенды именно в тех действиях, которые он должен совершить после возвращения и победы. Они должны привести к социальным переменам, к освобождению народа.

Образ «избавителя» и сюжет легенды, за исключением завершающих эпизодов (их следует назвать социально-утопической развязкой) и эпизодов, имеющих характер завязки, обычно строятся из общефольклорных клише, из общих мест, свойственных большинству повествовательных жанров, т. е. из элементов, которые постоянно существуют в сознании исполнителей и создателей легенд вне, помимо и до возникновения очередной легенды. Эти мотивы являются как бы всегда готовым строительным материалом, привычными изобразительными средствами, отработанными традицией категориями художественного мышления, из которых по закону необходимости и неизбежности строится одинаковый сюжет.

Действительно, сюжет легенды весьма прост и элементарен в своей структуре. «Избавитель» должен быть единственно законным, истинным царем. Если он не правит, то это значит, что крепостники хотели его погубить, изгнали его или объявили погибшим. Но он спасся, иначе он не мог бы в дальнейшем действовать. Его спасение и возвращение должны быть хронологически разобщены,— иначе он не может мыслиться как уже существующий и вместе с тем готовящийся явиться. При появлении он должен доказать свою истинность — отсюда знаки на теле или какой-нибудь безусловно царский предмет.

Необходимо подчеркнуть, что этот последний мотив (H) как бы он ни был похож на подобные мотивы, связанные с другими сюжетами, не может быть признан архаическим (тотемные знаки, родовая метина и т. д.), так как он, как мы в этом неоднократно убеждались, теснейшим образом связан с типично феодальным представлением о физической исключительности лиц

царской крови. Вместе с тем можно предположить, что он возник по аналогии с существовавшими уже действительно архаическими мотивами узнавания по знакам на теле.

Впрочем, и существование других мотивов в системе сюжета легенды могло поддерживаться не только фольклорной традицией, но и реальной политической действительностью XVII—XVIII вв. Таков, например, мотив подмены. Известно, что Петр приставил к жене царевича Алексея специальных людей, которые должны были следить за тем, чтобы девочка, если она родится у царевны Шарлотты, не была подменена мальчиком, который стал бы династическим соперником сына Петра и Екатерины. Мы упоминали и о другом замысле, связанном с подменой — Иван Луба должен был первоначально не выдаваться за Ивана Дмитриевича — сына Лжедмитрия II и Марины Мнишек, а умереть вместо него.

Своеобразным случаем «подмены» был эпизод перенесения останков Дмитрия из Углича в Москву. По слухам того времени, которые, вероятно, соответствовали действительности, по распоряжению Шуйского был убит некий отрок, закопан на некоторое время и затем продемонстрирован, как нетленные мощи святого Дмитрия.

Что же касается изгнания или заточения соперников, то нет необходимости приводить примеры — подобными случаями полна история как русского, так и западноевропейского средневековья. Параллельно с легендами об «избавителях» всегда существовали и слухи, и легенды, и трагические факты, связанные с судьбой таинственных и секретных узников (Железная маска, секретные узники Петропавловской крепости, Шлиссельбурга, Кексгольмского замка, Иван Антонович и т. д.). А непрерывная борьба дворянских группировок вокруг русского трона (особенно в начале и конце XVII, в первой половине XVIII и в начале XIX в.) вне зависимости от ее масштабов и реального социального и политического содержания обычно осмыслялась народом, как борьба за или против народных интересов, прежде всего за или против крепостного рабства.

Постоянство мотивов, образующих сюжет легенд об «избавителях», вовсе не означает их абсолютной неизменности — каждый раз они приобретают форму, соответствующую социальному и политическому быту и народным представлениям о нем. Так, в эпизодах подмены (С) последовательно фигурируют отрок, попов сын, певчий, боярский сын, стрелец, солдат, адъютант, восковая кукла (статуя, маска), мертвое тело, «похожий человек из чухон», гвардеец, гвардейский капрал, часовой, острожник. В качестве «знаков» (H_1, H_2) показывают царские знаки на теле, крест, подаренный Милославским, «природные знаки красные», «царский венец», «двоеглавый орел», «месяц со звездою», «особый знак», «на спине крест и на лядвее родимая шпага», «на груди

звезда, на спине месяц», «царские сапоги», которые можно «распороть и узнать», «государские знаки», «российские орлы», «герб императорский», «на плечах кресты», «грудь, обросшая волосами крестом», «обрубленный палец», «золотое перо за ухом», «на правом плече золотая медаль, на левом серебряная». Изгнанный или скрывавшийся «избавитель» (D) странствует или пребывает в Польше, Литве, Турции, «в горах», в Риге, в Киеве, на Дону, «закладен в стену», из которой выходит «через святого духа», находится в Италии в каменном столбе на королевском дворе, «под скрытием в Негренской пустыне», в Запорожской Сечи, в Астрахани, в Крыму, у яицких казаков, в Царьграде, Египте, в Царицыне, у папы римского, «за морем», в Корее, в Беловодье, на Дарье-реке, заточен в Петропавловской крепости, в Иркутске, в Сибири, «в Киргизской степи за Усть-Уйской крепостью около реки Абуги», «скрывается по разным местам». Скитания длятся год, полгода, три, девять, двенадцать, пятнадцать лет. В качестве помощников называются разные лица от князя Милославского до капитана Маслова.

Таким образом, в смене форм, в которых воплощаются постоянные мотивы легенд, сказывается не только обычное для устной традиции варьирование, но и эволюция социальных терминов и типов, официальной геральдики и эмблематики, развитие географических представлений, международных связей, исторической роли отдельных районов страны и т. д. Особо надо выделить традиционные фольклорные общие места (герой отмечен месяцем со звездою, на груди его звезда — на спине месяц, на нравом плече золотая медаль; на левом — серебряная, герой «закладен» в стену или в каменный столб, отнесение действия за море и т. п.) и представления, связанные с другими легендами (пребывание героя в Царьграде, в Египте, в Беловодье, на реке Дарье).

В основе этой подвижности форм, сочетающейся с постоянством мотивов и их функций в системе сюжета,— представление о том, что действие легенды происходило в недавнем прошлом, просходит в настоящем или произойдет в будущем. Поэтому те формы, в которые облекались постоянные мотивы легенды, были всегда современными. Они не были для исполнителей эстетическими или историческими ценностями, а естественно лепились из того материала, который был под руками. Характерно, что в тех случаях, когда легенды трансформировались в исторические предания (Петр III, Константин), смена форм замедлялась или прекращалась вовсе.

Наиболее постоянными на всем протяжении периода существования легенд о царях (царевичах)-«избавителях» оказываются те мотивы легенд, которые не имеют соответствий в других фольклорных жанрах: мотивировка изгнания (свержения, попытки убийства) избавителя (А) и его будущие действия — обещания, пожалования (K, L) и именно они, а не меняющиеся

формы общефольклорных мотивов, которые легенда использует в качестве подсобного материала, выражают идеологическую суть легенды. Именно они с наибольшей силой соотнесены с исторической действительностью, точнее, с теми сторонами народного сознания, которые остаются неизменными на протяжении последних двухсотпятидесяти лет существования русского феодализма. Изгнание всегда мотивируется желанием «избавителя» освободить народ или облегчить его положение, что приводит к конфликту с ближними боярами, придворными, царской родней. В зависимости от степени развитости народного протеста или осознанности целей народного движения формулы обещания (пожалование) колеблются от снижения подушного налога до полного уничтожения крепостного права, ликвидации всех социальных слоев феодального государства, кроме крестьян (казаков) и народного царя. Обещания формулируются также в зависимости от среды, в которой бытует легенда (ср. анализ пугачевских манифестов, адресованных казакам, солдатам, крестьянам, горожанам и т. д.).

В варьировании характера странствий (D) можно подметить только одну закономерность — в моменты наибольшего развития легенд, связанных с крупными народными движениями или в периоды их созревания, странствия в чужих землях или заточение сменяется тайным хождением по стране с целью разглядеть и запомнить все народные обиды, чтобы потом отомстить обидчикам (ср. легенды о Петре III и Константине). «Избавитель» в таких редакциях выступает особенно непреклонным и бескомпромиссным («не надо мне бархату, а устели ты мне дорогу боярскими головами»); сочувствуя угнетенным, он не может выдержать назначенного срока скитаний (G_3) и т. д.

Общефольклорные клише, о которых мы говорили, существовали в устной традиции непрерывно. Однако далеко не каждый раз, когда они сочетались с именем какого-либо политического деятеля, возникали легенды об «избавителях». Мы убеждались в этом на примере Бориса Годунова, Петра I, Павла I, Александра I. Нельзя сказать, что в это время народное стремление к свободе, крестьянское ожидание «избавителя» не существовало или было ослаблено. Очевидно, для того, чтобы возникла легенда, главную роль в которой всегда играет образ «избавителя», нужно, чтобы история создала прототип, способный стать вместилищем народных чаяний, их персонифицированным воплощением. Вместе с тем прототипами избавителей часто становились цари или царевичи, не только весьма незначительные (Дмитрий, Алексей Алексеевич, Петр II и др.), но даже исторически реакционные (Алексей, Петр III, Павел и др.).

Разгадка этого парадокса проста: степень народного оптимизма была столь высока, что любое лицо царского рода, имеющее формальное (или иллюзорное) право на престол и не

опорочившее себя в глазах народа в политическом отношении, могло быть истолковано как потенциальный «избавитель». Именно поэтому «избавители» чаще всего получали имена политически невинных царевичей или царей, царствовавших предельно коротко. Именно поэтому царевич-отрок Дмитрий мог стать классическим воплощением идеологической чистоты и существовать почти полстолетия в народном сознании, так же как другим классическим типом избавителя мог стать иноземец и человек совершенно случайный на русском троне — Петр III. Характерно, что эти два «избавителя» сохраняли свою популярность в общей сложности более ста лет, т. е. две пятых времени, которые легенды об «избавителях» занимали в русской истории.

Процесс создания образа «избавителя» нельзя представлять себе как простое обрастание реального вымышленными деталями или как фантастическую обработку исторических фактов. Он заключался в энергичном использовании тех потенциальных возможностей, которые народное сознание приписывало неопорочившему себя царевичу, умершему или отстраненному от престола, либо свергнутому царю. Это был процесс идеализации, развивавшейся в атмосфере крайнего отчаяния и неистребимой надежды. Он способен был преодолеть все, лишь бы это не был уже долго царствовавший и обнаруживший свою классовую природу царь. Если не оказывалось прототипа, способного внушить хотя бы минимальные надежды, фантазия создателей легенд творила их, примысливала их к действительности. Таковы были, например, многочисленные мнимые сыновья царя Федора или Иван-Август, вымышленный сын Ивана Грозного, «сын Шуйского», царь Михаил или царевич Михаил Алексеевич 80-х гг. XVII века и безымянные царевичи — «сыновья» Екатерины II, Петра III, Елизаветы и английского короля и т. д. Самозванцы, действовавшие под их именами, не сыграли существенной роли в русской истории, однако сам факт неоднократного возникновения легенд с вымышленными именами избавителей достаточно интересен в теоретическом отношении. Не менее интересны случаи, когда формирование легенд обгоняло развитие политической действительности и сюжет складывался на несколько лет раньше реального конфликта избавителя с правящим царем (Алексей Петрович и Петр I, царевич Павел Федорович и Елизавета, Павел и Екатерина II).

Если учитывать разнообразие прототипов «избавителей», нельзя не признать весьма наивными попытки во что бы то ни стало отыскать в их деятельности, предшествовавшей периоду идеализации, нечто такое, что ее оправдало бы (политическая позиция Нагих, указы, изданные от имени Алексея Алексеевича, указы Петра III и т. д.). Разумеется, если народное сознание обнаруживало такие факты, то они немедленно исполь-

зовались, однако, мы теперь хорошо знаем, что их могло и не быть. Гораздо важнее, чтобы прототип «избавителя» действовал в политической сфере как можно меньше.

Каждая легенда, как мы видели, была прежде всего санкцией борьбы против правящего царя, поэтому с точки зрения исторической не столь важно, кто возведен на высоту «избавителя», сколько против кого нацелена легенда — против Годунова, Шуйского, Алексея, Петра, Екатерины и т. д.

Изгнание или свержение «избавителя» всегда рисуется, как результат конфликта с придворной средой, и прежде всего с правящим царем. Так же как образ «избавителя», этот конфликт может быть исторически обоснован (например, Алексей и Петр I, Петр III и Екатерина, Павел и Екатерина), или подобное обоснование может быть проблематичным (Дмитрий и Годунов) или оно отсутствует вовсе (Алексей Алексеевич и царь Алексей Михайлович, Константин и Николай I). Если реального конфликта не существовало, воображение творцов и носителей легенд домысливало его, исходя из потенциальных возможностей подающего надежды царевича.

В чем же историзм легенд? Какие стороны действительности они отражают? Как показало исследование, в обычном смысле этого слова они не отражают почти ничего в том виде, в каком это существует в действительности. Действительность — материал, из которого лепится легенда. Если его не хватает, используются традиционные общефольклорные клише или просто заново вымышляются «избавители», их конфликт с правящим царем, их будущие действия и т. д. Это, разумеется, не означает, что легенды совсем не связаны с исторической действительностью. Наоборот, эта связь явно сильнее, резче, активнее, чем у таких жанров, как сказка, былина, тем более — лирическая песня и даже историческая песня и историческое предание. Легенды стимулируют народные движения, играют в них организующую роль, становятся их политическими и эмоциональными концепциями, влияют на них то благотворно, то губительно. Они — форма политической идеологии, политические мифы позднефеодальной эпохи, сплетенные с действительностью, получающие реальное воплощение в лице самозванцев и поднимающегося по их призыву народа.

Следовательно, они отражают действительность, но действительность второго порядка — народное (крестьянское, казачье, солдатское, посадское и т. д.) сознание в исторически необходимых и неизбежных формах. Однако, и народное сознание, порожденное определенными экономическими, социальными и политическими обстоятельствами, отражается в легендах лишь некоторыми своими сторонами. В форме легенды существуют и развиваются только социально-утопические элементы народного сознания на том этапе, на котором они не могут выработаться

в логические формы научной теории и сохраняют характер фантастических иллюзий. Легенды об «избавителях» требуют не аргументации, а веры, не логики, а социальных эмоций. На почве этой активной области народного сознания возникают и особые активные формы художественного поэтического творчества, имеющие фольклорно-публицистический характер.

В центре легенд об «избавителях» — образ «избавителя». Но как представляли себе его создатели легенд — мы почти не знаем. Никакого портрета «избавителя» в литературном смысле этого слова ни в одной из известных нам легенд не рисуется. Только в манифестах Е. И. Пугачева и указах его полковников этот образ получает некоторые, весьма неопределенные очертания — Петру III, как мы уже говорили, здесь приписываются идеальные качества, добродетели и стремления.

Можно предположить, что причина этого заключается в том, что мы изучали легенды не по записям фольклористов, а, главным образом, по отражениям и отзвукам легенд в официальных документах, которые за очень редкими исключениями не сохранили нам тексты или во всяком случае полные тексты легенд. Однако это предположение, отчасти справедливое, можно допустить только с большими ограничениями.

В других жанрах фольклора — сказках, былинах, исторических и лирических песнях и т. д. — портрет героя тоже или совершенно отсутствует или крайне условен и обобщен [660]. Нет оснований предполагать, что портрет героя мог в легендах развиться больше, чем в других жанрах. Как уже говорилось во «Введении», текст легенды не представляет собой замкнутую, ценную саму по себе эстетическую систему. Он всегда — элемент, проявление, часть более обширной идеологической и иллюзорно-фантастической системы представлений об истинном и идеальном царе, его качествах и намерениях. Эти представления составляют общее достояние коллектива, в котором бытует легенда. Их нет необходимости демонстрировать в каждом тексте и при каждом исполнении легенды, так же как, например, при рассказывании других видов легенд (религиозных легенд, мифологических быличек и т. п.), нет необходимости каждый раз рассказывать об облике того или иного мифологического существа или святого, если слушатель принадлежит к числу людей, уже что-то о них знающих. Вполне достаточно было утверждения, что царевич (или царь) именно тот представитель царского рода, который должен и хочет освободить народ. Для этого рассказывалось о его конфликте с крепостниками, изгнании или спасении от убийства и решимости вернуться и освободить народ. Тем самым уже характеризовались именно те качества героя, которые были в нем самыми ценными и которые и делали его «избавителем».

[660] См.: В. Я. Пропп. Фольклор и действительность. «Русская литература», 1963, № 3, стр. 67.

Можно предположить, что более конкретные черты «избавитель» приобретал только с появлением самозванца, т. е. в процессе реального воплощения образа «избавителя». В таких случаях наверняка рассказывалось о встречах с «избавителем», о том, как он выглядит, ведет себя, что говорит и т. д. Если продолжить сравнение с другими видами легенд, то следует вспомнить, что внешний облик домового, лешего, чёрта, святого и т. д. рисуется, как правило, именно в легендах и быличках о встречах с этими воображаемыми персонажами. Не случайно некоторые примеры подобных «дочерних» рассказов сохранились только о двух последних значительных в русской устной традиции «избавителях» — Петре III и Константине.

Взаимоотношение легенд о «возвращающихся царях (царевичах)-избавителях» с самозванчеством имело свою историю. Мы попытались, насколько это позволяли выявленные документы, продемонстрировать ее на конкретных фактах и объяснить, почему на тех или иных ее этапах появилось больше или меньше самозванцев, почему они то пользовались только одним именем, то двумя, тремя или многими. При этом нас интересовала не психология самозванцев, а психология среды, в которой возникала и распространялась легенда и которая откликалась на появление самозванца. Что же касается самих самозванцев, то они были выходцами из разных слоев. Среди них мы найдем крестьян, казаков, солдат, беглых монахов, однодворцев, низших офицеров, обедневших дворян и купцов и т. д. Их психология и мотивы самозванчества могут и должны быть предметом самостоятельного исследования [661].

В весьма интересной статье К. В. Сивкова «Самозванчество в России в последней трети XVIII в.», на которую мы неоднократно ссылались, убедительно показана роль однодворцев в самозванщине этого периода.

В истории взаимоотношения легенд и самозванчества есть одна существенная проблема, которую мы уже поставили в ходе изложения — проблема относительной самостоятельности эволюции самой легенды. Для того чтобы представить ее в крупном масштабе, ограничимся тремя важнейшими этапами — восстаниями под руководством И. И. Болотникова, С. Т. Разина и Е. И. Пугачева. Как показало исследование, во время первого из них легенда была очень развитой и распространенной, а И. И. Болотников называл себя воеводой «царя Дмитрия». В годы разинского восстания легенда и самозванчество были явлениями явно второстепенными. Фигура Разина выдвигается на первый план. Вместе с тем, в «прелестных письмах» имя его фигурирует после царевича Алексея Алексеевича и патриарха Никона. Казалось бы

[661] Наиболее интересная из предпринятых до сих пор попыток объяснения психологии самозванцев принадлежит В. Г. Короленко (см.: В. Г. Короленко. Современная самозванщина).

логика исторического развития должна была привести к тому, что в годы крестьянской войны под руководством Е. И. Пугачева должно было завершиться это освобождение и от легенды и от самозванчества. В действительности же случилось нечто прямо противоположное — легенда обрела наибольший размах и наибольшее значение. Это свидетельствует о том, что легенда продолжала оставаться содержательной формой идеологии народных движений, развивавшейся относительно самостоятельно. Если встать на эту точку зрения, то эволюция эта вырисовывается следующим образом: руководители народных восстаний по мере развития социального сознания крестьянства и казачества эволюционируют от воеводы «царя Дмитрия», оглядывающегося на «царевича Петра», к атаману, мало считающемуся с самозванцем, и от него к вождю народного восстания, который сам объявляет себя царем. Это был процесс возрастания роли крестьян и казаков в руководстве народным движением, который завершился появлением крестьянско-казачьего царя, сметающего на своем пути к Москве крепостничество, дворянство и все, что с ними связано. В этом смысле деятельность Е. И. Пугачева не только способствовала необычайному развитию легенды; его деятельность была высшим проявлением самозванчества XVII—XIX вв.

Глава II

ЛЕГЕНДЫ О «ДАЛЕКИХ ЗЕМЛЯХ»

*

ОБЩИЕ ЗАМЕЧАНИЯ

Одна из важнейших особенностей русской истории периода феодализма заключалась в том, что классовые противоречия на Руси развивались в специфических условиях постоянного наличия резервных пространств. Известно, что и в других европейских странах овладение новыми территориями было не только важным фактором процесса первоначального накопления, но и служило средством ослабления социальных конфликтов в метрополиях. Однако, как правило, это были сравнительно труднодоступные заморские территории, и миграция не могла стать столь массовой, как в России [1].

Окончательное закрепощение крестьян в XVII — XVIII вв. и экономическое наступление помещиков на крестьянское хозяйство и земли устремило массы недовольных крестьян за пределы территорий, освоенных феодальным государством. Необыкновенно быстрое заселение запустевших было пространств «дикого поля», возникновение донского, терского и уральского казачества, быстрое освоение Заволжья и южного Приуралья, завершение колонизации европейского Севера, наконец, не имеющее прецедентов в мировой истории «прохождение» Сибири от Урала до Тихого океана менее чем за одно столетие (1581—1648), главным образом посредством вольной, стихийной, мужицкой колонизации,— все эти факты русской истории могут быть объяснены только стремлением народных масс столь своеобразным способом избавиться от все усиливавшегося феодального гнета.

---

[1] Из новейших работ о европейско-американских миграциях см.: Н. А. Ерофеев. Народная эмиграция и классовая борьба в Англии в 1825—1850 гг. М., 1962; Ш. А. Богина. Иммиграция в США накануне и в период гражданской войны (1850—1865). М., 1965; А. В. Ефимов. «Свободные земли» Америки и историческая концепция Ф. Д. Тернера. «Из истории общественного движения и международных отношений. Сборник статей в память акад. Е. В. Тарле». М., 1957, стр. 548—560 и др.; см. также : R. G. Haskett. Problems and Prospects in the History of American Immigration Report on World Population Migrations as Related to the USA. Washington, 1956.

Вместе с тем наличие резервных пространств и постоянная возможность или по крайней мере надежда выйти на «вольные земли» были одной из причин, обусловивших затянутость кризиса феодализма в России, неравномерность и относительную вялость его развития. Пока нельзя установить, когда именно начали возникать социально-утопические легенды, связанные со всеми этими обстоятельствами[2]. Несомненно, что они существовали и до XVII в.— выходы крестьян на вольные земли (например, в неосвоенные районы европейского Севера) известны и в значительно более ранние времена, по крайней мере в XI—XII вв. В XVI в. возникают первые казачьи районы, которые были чрезвычайно своеобразным результатом все тех же «выходов» в области, лежавшие между русскими оборонительными линиями и соседними государствами или народами.

В XVII — XIX вв., когда волны крестьянской колонизации и переселенчества то нарастая, то затихая сменяли одна другую, подобные легенды возникали особенно интенсивно и пользовались особенной популярностью.

---

[2] В памятниках древней русской письменности легко отыскать свидетельства того, что легенды о вольных, богатых, праведных, идеальных землях издавна были известны на Руси, видимо, в самых различных слоях населения. Еще в XIV в. в послании архиепископа новгородского Василия Калики к тверскому епископу Федору обсуждался вопрос о «мысленном» и «сущем» рае. Василий утверждал существование рая, который можно увидеть и в который можно проникнуть, и ссылался при этом на неких новгородцев, которые видели его во время одного из путешествий (см.: Н. А. Казакова и Я. С. Лурье. Антифеодальные и еретические движения на Руси XIV— начала XVI в. М.— Л., 1955, стр. 35—37 и др. Западные параллели приводились А. Н. Веселовским в его «Разысканиях в области русского духовного стиха». «Сборник отделения русского языка и словесности», т. 53. СПб., 1892, стр. 91—104). На протяжении ряда столетий популярностью пользовалось «Сказание об Индийском царстве», восходящее к хорошо известному в Европе «Посланию пресвитера Иоанна» и оставившее заметный след в устной традиции. Переписывались и распространялись такие памятники, как «Космография «Козьмы Индикоплова», «Откровение» Мефодия Патарского. «Житие Андрея Юродивого», «Хождение игумена Даниила», «Александрия», «Хождение Зосимы к рахманам», «Слово о Макарии» и др., в которых обсуждалась проблема существования подобной идеальной страны где-то на востоке и рая где-то за морем, за пределами обитаемой земли. Обзор социально-утопических мотивов в древнерусской литературе см.: Я. С. Лурье. Средневековый роман об Александре Македонском в русской литературе. «Александрия. Роман об Александре Македонском в русской редакции XV в.» М.— Л., 1965, стр. 152—166 и в готовящейся к публикации статье того же автора «Социальные утопии в древней русской литературе».

Некоторые близкие сюжеты см. в указателе С. Томпсона (S. Thompson. Motiv-Index of Folk Literatur. A. Classification of Narrativ Elements in Folktales. Ballads. Myths. Bloomigton, v. I—V, 1955—1958) в разделах: F. (III; III.2; 701; 116; 979—10), X (1503). D. (1653, I. 2; 2157, 1), V (511, 4). Q (III. 8) и др.; в указателе А — А. № 1930; в комментариях И. Больте и И. Поливки к сказкам бр. Гримм («Anmerkungen zu den Kinder-und Hausmärchen der Br. Grimm», Bd. 3. Leipzig, 1918, № 158). Указатель Р. Христиансена («The Migratory Legends», Helsinki, 1958. В серии: «Folklore Follows Communications», № 175) не учитывает легенд подобного типа.

Фольклорные легенды о «далеких землях» не обнаруживают между собой такой близости и взаимосвязи, как легенды об «избавителях».

Наибольший интерес по обилию сохранившихся материалов и широте распространения представляет легенда о Беловодье. Поэтому мы сосредоточимся на ее рассмотрении — это должно помочь нам выяснить общие закономерности возникновения и бытования легенд этой группы,— и только после этого попытаемся оценить другие легенды, сведения о которых сравнительно скудны.

БЕЛОВОДЬЕ

Первые известия о Беловодской легенде[3] ведут нас к началу XIX в. По свидетельству официального историка министерства внутренних дел Н. Варадинова, «в 1807 г. приехал из Томской губернии поселянин Бобылев и донес министерству, что он проведал о живущих на море в Беловодьи старообрядцах, российских подданных, которые бежали туда по причине раздоров, происходивших за веру при царе Алексее Михайловиче, во время Соловецкого возмущения. Там они имели будто бы своих епископов, священников и церкви, в коих отправляли богослужение по старым книгам, младенцев крестили и браки совершали по солнцу[4], молились двуперстным крестом, книг патриарха (Никона.— *К. Ч.*) не принимали, за государя и войско (не?— *К. Ч.*) молились. По случаю дошедшего до них слуха, что государь позволил старообрядцам строить церкви по старому закону, они изъявляли желание служить его величеству верно, нести все тягости и испрашивали в поступке своем прощения. Жили они по дороге от Бухтарминской волости через китайскую границу[5] в трех местах: в первом число их простиралось до 1000 с лишком, во втором — до 700, а в Беловодье — до 500 000 или более; дани никому не платили. Бобылев изъявил готовность сходить в Беловодье и исполнить то, что будет приказано. Министерство выдало ему 150 р. и велело явиться к сибирскому генерал-губернатору,

---

[3] Подробнее об этой легенде см.: К. В. Чистов. Легенда о Беловодье. «Труды Карельского филиала АН СССР», т. 35, Петрозаводск, 1962, стр. 116—181. В связи с различными проблемами истории изучения русского фольклора Сибири несколько раз упоминает легенду о Беловодье Я. Р. Кошелев в книгах «Русская фольклористика Сибири» (Томск, 1962, стр. 36, 39, 56, 309—311) и «Вопросы русского фольклора Сибири (Дооктябрьский период)». (Томск, 1963, стр. 9, 45, 47, 194). Названная выше наша статья была Я. Р. Кошелеву неизвестна.

[4] Т. е. посолонь, обходя во время обряда церковный аналой по движению солнца, а не наоборот, как это было принято официальной церковью с середины XVII в.

[5] Т. е. на островах Тихого океана, которые можно разыскать, двигаясь из Бухтармы через Китай.

которому писано об этом, но Бобылев не явился и исчез совершенно неизвестно куда и нигде потом не отыскан»[6].

Министерство поверило Бобылеву. Очевидно, слухи о Беловодье и раньше доходили до Петербурга и официальные круги относились к ним совершенно серьезно. Это свидетельствует не только о том, что на картах Азии в ту пору было еще достаточно белых пятен, позволявших допустить существование целой страны с полумиллионным населением из российских беглецов, но и об определенном историческом опыте правительства. Недовольные крестьяне издавна бежали на окраины государства и за границы его — в Сибирь, на Алтай и Дальний Восток, в Турцию, Китай, Польшу, Швецию, Внутреннюю Монголию и т. д. Отношение правительства к подобным «беглецам» не могло не быть противоречивым. С одной стороны, это были мужики, бежавшие от крепостных, рекрутских и иных тягот и повинностей, от гнета официальной церкви; с другой стороны, эти «преступники» время от времени не только возвращались в пределы российского государства, но и присоединяли к нему целые области и обеспечивали охрану границ этих областей, освобождая правительство от военных затрат и дипломатических усилий. Бобылев не случайно назвал Бухтарминскую волость, т. е. долину верховьев р. Бухтармы, горноалтайского притока Иртыша. Эта плодородная область была присоединена именно таким образом всего за 15 лет до появления Бобылева в Петербурге.

Промелькнув в 1807 г. в официальной переписке, легенда о Беловодье не сходила затем со страниц официальных и неофициальных документов и изданий вплоть до начала XX в.

Распространение легенды о Беловодье было связано со специфической конспиративной деятельностью чрезвычайно своеобразной крестьянской анархистской религиозно-общественной организации — сектой «бегунов», или «странников». Так как история этой секты у нас почти забыта, мы позволим себе остановиться на ней несколько подробнее.

Секта «бегунов»[7] — крайнее левое ответвление («толк», «согласа») старообрядчества — возникла, судя по многим данным, во второй половине XVIII в. Ранняя история секты (до 50-х годов XIX в.) восстанавливается со значительным трудом, так как до правительственного следствия по «сопелковскому делу», т. е. по крайней мере 70—80 лет, правительство ничего не знало о существовании этой тайной мужицкой организации.

---

[6] Н. Варадинов. История министерства внутренних дел. Восьмая дополнительная книга. История распоряжений по расколу. СПб., 1863, стр. 62—63.

[7] Важнейшие работы о «бегунах» до конца 80-х годов XIX в. с некоторыми пропусками перечислены в работе А. И. Пругавина «Раскол сектантства», вып. I. (М., 1887, стр. 392—407). Перечень работ, появившихся позже, см. в нашей статье «Легенда о Беловодье», стр. 121, прим.

Мы далеки от того, чтобы подобно А. Щапову считать «бегунство» близким или равным пугачевскому движению[8], но все же несомненно, что оно возникло на одной социальной почве с ним и развивалось параллельно ему. Как уже отмечалось Г. В. Плехановым, развитие и распространение подобных религиозно-общественных движений обычно связано с поражением народа в открытых политических выступлениях, является выражением социального протеста, загнанного внутрь и получившего во многом противоречивую, наивную и уродливую форму[9].

В учении «бегунов» выразилась ненависть к феодальному государству, церкви и общественному устройству, отчаянная решимость действовать без понимания возможностей политической борьбы и тем более законов истории.

Мы не будем подробно излагать историю секты, хотя она и представляет несомненный интерес[10]. Примечательно, что «бегунство» переживает свои взлеты и затухания, совпадающие с общим ритмом крестьянского движения. Особенно активным оно было в начале 20-х годов XIX в., затем в 50—60-х годах и в конце 70-х — начале 80-х годов, причем в 60-е годы из секты выделяются так называемые «неплательщики», а в 70—80-е годы — «лучииковцы», в некоторых вопросах пошедшие еще дальше «бегунов»[11]. В годы, предшествовавшие революции 1905—1907 гг., популярность секты падала и она постепенно сошла с исторической арены.

В сочинениях основоположников «бегунства» Евфимия и Никиты Кисилева изложено учение секты. В его основе — общее старообрядческое представление о том, что со времени реформы Никона начался «век антихристов». «Бегуны» доводили это учение до возможного предела, исключали всякие компромиссы и оговорки, которые допускали другие разветвления старообрядчества. Они объявляли воплощением антихриста не только царя и никонианскую церковь, но и все законы и установления правительства, налоги и поборы, рекрутчину, армию, деньги, семью, паспорта, ревизию (т. е. перепись податного населения)[12]. Они

---

[8] А. П. Щапов. Земство и раскол. Бегуны. «Время», 1862, № 10, стр. 319—363; он же. Умственные направления русского раскола. «Дело», СПб., 1867, № 10, стр. 319—348.

[9] Г. В. Плеханов. История русской общественной мысли. Сочинения, т. XX, М.—Л., 1925, стр. 362—363.

[10] Подробнее см.: К. В. Чистов. Легенда о Беловодье, стр. 121—131.

[11] «Неплательщики» возводили в религиозную догму неприятие реформы 1861 г.; «лучинковцы» требовали отречься от всего, изготовленного слугами «антихриста», жгли лучины вместо свечей во время молений и т. д. Замечательно верный образ «бегуна» — «неплательщика» нарисован В. Г. Короленко в очерке «Яшка» (см. В. Г. Короленко. Собрание сочинений в десяти томах, т. I. М., 1953, стр. 20—52).

[12] Ср., например, толкование герба Российской империи — двуглавого орла — в одной из «бегунских» рукописей: «Орел от тяжести людских беззаконий крылья свои опустил и держит он не скипетр и державу, крестами

утверждали, что есть только один выход — порвать все общественные связи и «бежать», т. е. перейти к конспиративному существованию, меняя пристанища и не даваясь в руки начальству. Бегство от «начальства», от помещика, из армии возводилось «бегунами» в степень религиозного догмата, получало высшую, по их представлениям, нравственную санкцию. «Бегуны» не были обычными «странниками во Христе» или паломниками к святым местам — для них эти места были такими же «рассадниками антихристовыми».

«Бегунство» может быть охарактеризовано как анархический утопизм с религиозной окраской. «Бегуны» отрицали современное им государство, не предлагая ничего взамен; подобно всяким утопистам, они хотели выключиться из социальных закономерностей, образовать некий нефеодальный островок в окружавшем их океане феодализма.

В отличие от других старообрядцев «бегуны» связывали окончательное наступление «царства антихристова» не столько со временем Никона, сколько с первыми всеобщими ревизиями податных душ 1717—1728 и 1744 гг. По представлениям «бегунов», именно первая ревизия, осуществленная при Петре, была причиной разделения общества на классы и возникновения частной собственности — источника всех последующих несчастий [13]. Вторая ревизия довершила дело: «Егда бо оный император запрети сие (т. е. отлучки крепостных с места жительства.— *К. Ч.*), тогда седмиглавый (т. е. антихрист.— *К. Ч.*) исправися в человецех и воцарися на земли: понеже егда при описи раздроби народ на разные чины и расположи дань подушную, потом же и землю размежева и купечествующих отдели, да не причаливается им седмигривенный, и сим разделением, яко язычников содея друг на друга ратоборствовати, межи бо яко границы чуждым землям устави, еже комуждо глаголати свое: сей же глагол святой Златоуст проклятый и скверный нарицает: глагол «мое» от диавола, рече введеся; вся вам общая сотворил есть бог» [14]. От имени тех,

---

увенчанные, как прежде во время благочестия, а змей антихристовых» (П. И. Мельников. Отчет о современном состоянии раскола в Нижегородской губернии. «Сборник Нижегородской ученой архивной комиссии в память П. И. Мельникова». Н. Новгород, 1910, стр. 215).

[13] См. в «Разглагсльствовании Евфимия» (1784 г.): «Прежде же первые ревизии, до первого императора не бе Российстей державе, людям описание ни подушного сбору, ниже народнаго удержания, но яко кто восхотев, туда отлучися». (См.: «Сборник правительственных сведений о раскольниках, составленный В. Кельсиевым», вып. II, Лондон, 1861, стр. 248).

[14] Там же, стр. 261. Ср. по другому списку: «Сей же глагол св. Златоуст проклятым и скверным нарицает глаголя: мое — от дьявола введеся, все нам общее сотворил господь, а несть можно рещи: мой свет! мое солнце! моя вода» (см. Л. И. Трефолев. Странники. Эпизод из истории раскола. «Труды Ярославской губ. статист. комиссии», вып. I. Ярославль, 1866, стр. 242). Ср. в речи Антона Петрова, возглавлявшего так называемое «бездинское возмущение» против реформы 1861 г.: «Земля божья, а человека

кто обделен при этом размежевании земель и разделении имуществ и, ненавидя слово «мое» как слово дьяволово, Евфимий заявляет со всею страстностью подлинного публициста: «Отнеле же, егда (т. е. с тех же пор, когда.— *К. Ч.*) тако удержены человецы при мнениях своих, яко же мравия (т. е. муравьи.— *К. Ч.*), неусыпно тщание возымеша, как большая собрати и сего ради оттоле начаша бывати обманы, неправые меры, неистовые всем и во всякую вещь неудобныя примеся, родившаяся божбы и клятвы, жаждательства имения, ненависть, зависть, вражда и драки и междуусобные брани до свирепства, обиды до грабительства, все сие ради оного запрещения и разделения: кому оный император надели много, кому мало, иному же ничего не дав, токмо едино рукоделие имети повеле»[15]. Один из вождей «бегунства» Василий Петров, а вслед за ним Антип Яковлев предприняли попытку превратить секту в артель с обобществленным имуществом, которое мыслилось, как «божье». При этом обобществлялось все, вплоть до одежды и обуви[16].

Нельзя не удивляться тому, насколько чутко уловили «бегуны» основную причину общественных бедствий — существование частной собственности и неравенства сословий. Замечательно и то, что причиною несчастий тех, кому «первый император» «ничего не дав, токмо едино рукоделие имети повеле», объявляется не борьба Христа с антихристом, а вполне земная ревизия податных душ, правда, проведенная царем — одним из воплощений все того же «антихриста»[17].

Статский советник Синицын, изучавший в 1851 г. по поручению министерства внутренних дел раскол в Ярославской губернии, писал в секретной записке: «На границе Тверской губ. у Мышкинского у. с одним из членов экспедиции встретилось два крестьянина дер. Подосиновки Михайло Устинов и сын его Григорий (оба «бегуны».— *К. Ч.*), мужчина огромного роста, и не снимая шапок при разговоре с ним нередко употреблял слово «братец». Когда полицейский служитель заметил: как они смеют так обращаться с чиновником министерства, один из них грубо отвечал: «А што же такое? По вашему кто чарь, кто енерал, кто ваше высокоблагородие, а по нашему все равные братья». Другой после того спросил: неизвестно ли ему, как прибывшему из Петер-

бог поставил на дело рукою своею владать землей, водой, зверями лесными и рыбами морскими. Господа против закона божьего хотели отбить землю у народа; земля божья и душа божья» (см.: Н. Я. Аристов. А. П. Щапов. СПб., 1883, стр. 65).

[15] «Сборник правительственных сведений о раскольниках...», стр. 262.

[16] См.: А. И. Розов. Странники, или бегуны в русском расколе. «Вестник Европы», 1872, № 11—12; 1873, № 1; И. Юзов. Русские диссиденты. Староверы и духовные христиане. СПб., 1881, стр. 116—117; Н. И. Ивановский. Внутреннее устройство секты странников или бегунов. СПб., 1901, стр. 29—31.

[17] Ср. характерную формулу «бегунов»: антихрист «души людей подушным окладом себе подчиняет» (П. И. Мельников. Указ. соч., стр. 215).

бурга, долго ли еще будут оставаться эти боги?— и указал на усадьбу помещика»[18].

М. Е. Салтыков-Щедрин в «Пошехонской старине» очень точно определяет отношение «бегунов» к крепостному праву. «В то время,— пишет он,— ходили слухи о секте «бегунов», которая переходила из деревни в деревню, взыскуя вышнего града и скрываясь от преследования властей в овинах и подпольях крестьянских домов. Помещики называли эту секту — «пакостною», потому что одним из ее догматов было непризнание господской власти»[19].

Судя по некоторым данным, среди «бегунов» имела распространение известная антикрепостническая сатира «Газета с того света», в которой рассказывалось о том, каким мучениям будут подвергнуты все сильные мира сего на том свете. Один из лучших вариантов «Газеты с того света» под заголовком «Страннические стихи, найденные у купеческого сына дер. Лекина Артемия Осипова» опубликован в сборнике, составленном В. Кельсиевым[20]. К ней примыкают, уже совершенно бесспорно «бегунские», пародийные паспорта, которые хранили, уничтожив официальные паспорта. В одном из них говорилось: «Отпустил мя раба божьего великий господин града Вышнего, Святого уезда, Пустынного стана, села Будова, деревни Неткина, чтоб не задержали бесы раба божьего нигде»[21].

---

[18] См. «Сборник правительственных сведений о раскольниках...», стр. 9.

[19] См.: Н. Щедрин (М. Е. Салтыков). Собрание сочинений, т. 12. М., 1951, стр. 301. Анна Павловна Затрапезная выражает опасение, что ее крепостной Сатирка принадлежит к этой «пакостной» секте: «Вон, сказывают, одному такому же втемяшилось в голову, что ежели раб своего господина убьет, так все грехи с него спихнутся... и убил!...» (там же, стр. 303). Ср. «Легенду о двух великих грешниках» в поэме «Кому на Руси жить хорошо» Н. А. Некрасова. О «бегунах» у Салтыкова-Щедрина см. также «Сказание инока Парфения» и «Сопелковцы» (Н. Щедрин. Полное собрание сочинений, т. X. М., 1937, стр. 39—72 и 254—255).

[20] «Сборник правительственных сведений о раскольниках...», стр. 292—293. Библиографию выявленных до сих пор списков «Газеты с того света» («Газеты из ада») см.: В. Д. Кузьмина. Русский демократический театр XVIII в. М., 1958, стр. 65.

[21] Л. И. Трефолев. Указ. соч., стр. 210. См. также: «Паспорт старообрядцев-бегунов». «Восточное обозрение», 1885, № 49—50; И. Сырцов. Паспорт старообрядцев-бегунов. «Тобольские епархиальные ведомости», 1885, 1 и 16 ноября; и др. Пародийные паспорта имели и более широкое хождение. Один из образцов («Глухой паспорт») был опубликован еще в 1892 г. (И. Е. Забелин. Заметка о памятниках простонародной литературы. «Библиографические записки». М., 1892, № 2, стр. 82—83). В подобных «паспортах» пародировались временные паспорта, выдававшиеся помещиками оброчным крепостным. В. Д. Кузьмина в названной выше книге называет еще несколько подобных пародий: «Копию с духовной о наследии», «Дело о побеге петуха», «Абшид, данный от хозяина серому коту за его непостоянство и недоброту» и «Посвящение простых людей в чиновные чумаки» (В. Д. Кузьмина. Указ. соч., стр. 28—41).

В «бегунской» песне, опубликованной Л. И. Трефолевым, пелось:

Паспорт у нас из града вышнего Ерусалима
Убежали мы на волю от худого господина [22].

И. Юзов в статье «Политические воззрения староверья» приводит список сатирического листка «Известия новейших времен». Он пишет: «Эти «Известия» очень часто читаются ими (т. е. старообрядцами, особенно «бегунами».— *К. Ч.*) и обыкновенно висят на почетном месте около образов, вклеенные в рамку и под стеклом. Пишутся они печатными славянскими буквами: первая половина каждой фразы красными, а вторая черными чернилами:

Грех — умер.
Правда — пропала.
Истина — охрипла.
Совесть — хромает.
Кредит — обанкрутился.
Вера — в Иерусалиме осталась.
Надежда — на дне моря с якорем.
Любовь — больна простудою.
Невинность — под спудом.
Добродетель — таскается по миру.
Благодеяние — под арестом.
Помощь — оглохла.
Совет — с ума сошел.
Честность — умирает с голоду.
Кротость — в горячке.
Искренность — убита.
Правосудие — в бегах.
Справедливость — из света выехала.
Благодать — на небо взята.
Труд — питается милостынею.
Ум-разум — на каторжной работе.
Закон — лишен прав состояния.
Терпение — осталось одно, и то скоро лопнет.
Аминь» [23].

Здесь в такой же мере, как в представлении об «антихристе», проявляется всеобъемлющая широта и энергия отрицания, которая была свойственна «бегунам». Фантастический образ «антихриста» становился в трактовке «бегунов» синонимом феодальных отношений вообще.

Один из основных догматов «бегунства» — «брань с антихристом», т. е. борьба с этим обществом. В послании Евфимия гово-

---

[22] Л. И. Трефолев. Указ. соч., стр. 179.

[23] См.: И. Юзов. Политические воззрения староверья. «Русская мысль», 1882, № 5, стр. 197. Здесь несомненны переклички с «Газетой с того света».

рится: «Спасется лишь непокоривыйся мучителю: до самого дне судного непокоривым быти антихристу повелено» [24].

По мнению одного из бегунских «учителей» Н. С. Киселева, дело обстоит столь серьезно, что чисто обрядовые расхождения с господствующей церковью (шести- или восьмиконечный крест, двуперстное или трехперстное знамение и т. д.), которые столь упорно отстаивались старообрядцами, уже несущественны. Самое большое преступление,— утверждает он,— «житие, согласное с мыслью антихриста» [25].

Все это вместе с тем не значит, что «бегуны» намеревались вступить в вооруженную борьбу с правительством, как это полагал А. П. Щапов. «Брань» понималась ими прежде всего как непокорение и обличение, ибо вера «с замкнутыми устами», как писал «бегун» Василий Московин, «мертва». «Бегуны» с фанатическим упорством вели противоправительственную, противоцерковную, противокрепостническую, противорекрутскую и т. д. пропаганду. Активность обличительной пропаганды, активная агитация за вовлечение новых членов в секту, а не просто спасение собственных душ, составляли одну из основных особенностей «бегунства» [26].

Несмотря на весь свой фанатизм, «бегуны» все же вынуждены были идти на существенные компромиссы. «Страшливым» разрешалось не «вступать в брань», а просто «бегать» [27]. При преемниках Евфимия Ирине Федоровой и Петре Крайневе «бегуны» стали делиться на три разряда — кроме полноправных членов секты, существовали так называемые «оглашенные», проходившие испытательный срок до «крещения», и странноприимцы — «жилые христиане», обязанностью которых было, не объявляя своей принадлежности к секте, содержать пристанища для «бегунов», кормить и одевать их, заботиться об общем имуществе. Им разрешалось «телесно», но не «духовно» подчиняться властям.

Этот компромисс означал поражение утопического стремления поставить себя вне общества и государства. Существование самих «бегунов» вне закона, власти и церкви требовало под-

---

[24] И. Юзов. Политические воззрения староверья, стр. 255.

[25] И. Аксаков. Краткая записка о странниках или бегунах. «Русский архив», 1866, № 4, стр. 631. Здесь же: «ложно мудрствуют, будто покоряясь врагу, можно иметь веру в сердце». Ср. Л. И. Трефолев. Указ. соч., стр. 207.

[26] Есть сведения даже о том, что «бегуны» специально покупали незаконнорожденных для того, чтобы воспитать их в ненависти к «антихристу» (см.: А. С. Пругавин. Вредные секты. «Русская старина», 1884, № 3, стр. 642—643).

[27] См. в «Послании к московским старцам» Евфимия: «Святый же Кирилл Иерусалимский не могущим против врага стати, бегство проповедует имети, глаголя: страшливым да бегут; того ради достоит таится и бегати или на брань ступити, по тому же Кириллу» (см.: «Сборник правительственных сведений о раскольниках», стр. 255).

держки «жилых», которые, правда, сохранили обязательство под конец жизни пуститься в бега, умереть не под крышей собственного дома. Вместе с тем «жилым», которые, вероятно, могли вербоваться и из более зажиточной части деревни, не разрешалось ни «учительствовать», т. е. руководить сектой и ее ответвлениями («странами»), ни даже присутствовать на «соборах» с правом голоса. Это предохраняло секту от захвата власти «жилыми».

Липранди, составивший для правительства, встревоженного «сопелковским делом» в Ярославской губернии, «Краткое обозрение существующих в России расколов, ересей и сект, как в религиозном, так и в политическом их значении», разделил все ветви раскола и секты на две группы: «ожидающих заслужить себе блаженство в будущей жизни» и «ожидающих своему лжеучению торжества и в настоящей жизни» и решительно отнес «бегунов» к числу последних. «Первая из этих общин есть чисто религиозная, вторая политическая»,— писал он[28].

Бессмысленно было бы через сто с лишним лет полемизировать с Липранди. Мы отметим лишь, что спор о «бегунах» и о расколе вообще, который продолжался в русской печати с 60-х годов прошлого века до начала XX в., обнаруживал подчас в бóльшей мере тенденции спорящих, чем действительное существо дела. Левое крыло споривших (Щапов, Андреев, Аристов и др.) утверждало политический характер раскола, правое (Никольский, Шедо-Феротти) — религиозный. Первые из них, желавшие видеть лишь политическую сторону дела, подчас смыкались с чиновниками, стремившимися побудить правительство к решительным мерам против раскола. Как те, так и другие обычно переносили какие-то качества крайних (то крайне левых, то крайне правых) ответвлений старообрядчества на весь раскол. Между тем заволжских старообрядческих купцов («поповцев» и «австрийцев») и левые крестьянские ответвления раскола («бегунов», «неплательщиков», «лучинковцев» и др.) разделяло столь многое, что недифференцированное рассмотрение раскола совершенно бессмысленно. Что же касается «бегунов», то для правильного истолкования смысла их учения и практической деятельности важно не противопоставлять социальные и политические моменты моментам религиозным, а понять их своеобразное единство.

Во всех работах о «бегунах» ничего не сообщается о какой-либо специфической обрядности, созданной ими, кроме «крещения», которое состояло в торжественном уничтожении паспорта и других официальных документов и проклятиях государству, царю, церкви, чиновникам, армии. В остальном «бегуны» придерживались традиционных догм и форм, созданных до них «филипповцами» и «федосеевцами»[29]. Их объединяло и вместе с тем

---

[28] См.: «Сборник правительственных сведений о раскольниках...», стр. 100.

[29] «Филипповцы» — ответвление старообрядчества, отделившееся от старообрядческой беспоповщины в 30-е годы XVIII в. Основатель секты — беглый

отличало от других ответвлений старообрядчества крайне враждебное, бескомпромиссное отношение к тогдашней действительности — «антихристу».

В статье «Краткая заметка о странниках или бегунах» И. С. Аксаков писал: «Независимо от идеи первоначального своего происхождения, секта странников обратилась в религиозное оправдание бродяжничества и бегства вообще. Бежал ли солдат из полку, крепостной мужик от барщины, молодая баба от мужа — все православные — они находили оправдание своему поступку в учении странническом, которое возводило бродяжничество в догмат, звание беглого в сан»[30].

Еще меньше можно было бы подозревать «бегунов» в сознательной маскировке политических убеждений и политической деятельности. Они были крестьянами своего времени, религиозными и вместе с тем видевшими в расколе протест против официальной церкви. Они мечтали не о переделке общества, а о выпадении из него и в их учении следует видеть не только антифеодальный протест, но и историческую ограниченность, консерватизм и антиобщественный, анархический характер его.

Именно поэтому исторически вполне закономерен распад «бегунства» как самостоятельного движения по мере приближения эпохи русских революций 1905—1907 и 1917 гг., когда крестьянство вслед за рабочим классом поднялось на штурм и капитализма, и уживавшихся с ним феодальных пережитков.

С исторической точки зрения самым существенным в движении надо признать то, что свойственный им пафос отрицания феодальной действительности, их ненависть к угнетателям и всей системе угнетения, их осознание невозможности жить по-старому были близки значительному большинству российского крестьянства периода кризиса феодализма и реформ 60-х годов XIX в. «Бегуны» отличались от других слоев крестьянства только последовательностью своего отрицания и тем, что ненависть возводилась ими в религиозный принцип. Поэтому их пропаганда, их тайные листки, песни, легенды активно воспринимались крестьянскими массами, не принадлежащими к секте, даже не принадлежащими к старообрядчеству или сектантству вообще, которые тоже составляли, кстати говоря, заметную часть русского крестьянства[31].

В отличие от так называемых мистических сект — духоборов, молокан и др.,— учивших, что «царство божие» находится «внут-

старец Фотий (Филипп). «Федосеевцы» (или старопоморцы) — секта, отделившаяся от беспоповщины в начале XVIII в. Основатель секты — дьячок Феодосий.

[30] «Русский архив», 1866, № 4, стр. 625.

[31] См.: А. Пругавин. Отщепенцы. СПб., 1884. По оценке А. Пругавина, в 80-90-е годы XIX в. при населении в 80—90 млн. было не менее 20 млн. старообрядцев и сектантов. Хотя А. Пругавин явно преувеличивает, но все же старообрядцев и сектантов в России того времени было явно более 10 млн.

ри нас» и его нужно всячески оберегать, а не искать во внешнем мире, что необходимо думать о самосовершенствовании и спасении собственной души, «бегуны» по-крестьянски жаждали «царства божьего» на земле. Одному из основных своих тезисов — «града настоящего не имамы, а грядущего взыскуем» — они придавали вполне реальное, практическое выражение.

Иногда эти мечты приобретали, несмотря на свою приземленность, религиозные, эсхатологические формы: близок конец мира, придет спаситель на белом коне, сотворит брань с антихристом (в этой брани «бегуны» будут в первых рядах его воинства) и установит после победы над ним тысячелетнее царство справедливости. «Бегунов», однако, не удовлетворяло абстрактное толкование Апокалипсиса. Они вносили в него свои поправки и свою конкретизацию: все это должно произойти в самое ближайшее время и тысячелетнее царство будет совсем рядом, в районе Каспийского моря. Поэтому, не дожидаясь событий, «бегуны» стремились в Астраханскую губернию, селились в «камышах», рыли там землянки для того, чтобы быть поближе к территории будущего «тысячелетнего царства» и вместе с тем уже сейчас уйти из-под опеки начальства [32]. Об этом бегстве к Каспийскому морю говорит и популярная у «бегунов» пословица: «Коль захочешь в камыши, так паспорта не пиши, а захочешь в Разгуляй (т. е. Астрахань.— *К. Ч.*), и билет не выправляй» [33].

В литературе по русскому старообрядчеству XIX в. отмечалась роль «бегунов» в создании легенды о граде Китеже; это было убедительно подтверждено в советское время в обстоятельном исследовании В. Л. Комаровича [34]. «Бегунам», судя по всему, были хорошо известны религиозно-утопические легенды о Млевских монастырях, о жигулевских горах и других легендарных «сокровенных» местах, где якобы сохраняется возможность спастись от «антихриста». Практичный и трезвый, в целом мало склонный к мистицизму крестьянский ум должен был искать более реальных вариантов осуществления социальных (а вместе с тем и религиозных) чаяний и более реальных целей и маршрутов «бегства». Вместе с другими крестьянами «бегуны» бежали в европейские и сибирские казачьи районы, несмотря на то, что уже в начале XVIII в. не только власти, но и сами казаки стремились препятствовать этому движению; они бежали в северные леса, мало освоенные администрацией; они принимали активное участие во все нараставшем ко второй половине XIX в. переселенческом движении; наконец, бежали к зарубежным казакам-некрасовцам в Болгарию и Турцию и т. п. На первых порах на

---

[32] См. свидетельства А. Щапова, П. Мельникова, Л. Трефолева, А. Розова и др.

[33] А. И. Розов. Указ. соч., стр. 539.

[34] В. Л. Комарович. Китежская легенда. Опыт изучения местных легенд. М.— Л., 1936, стр. 23—41.

новых местах удавалось устроить жизнь на общинно-артельных, т. е. единственно справедливых по крестьянским представлениям началах. Это порождало определенные иллюзии, идеализацию вольных земель без начальства и без социального неравенства, а вслед за этим — слухи, рассказы, песни, легенды, предания о привольной жизни на новых местах. Одной из таких легенд была и интересующая нас беловодская легенда.

Важнейшие источники для изучения истории легенды о Беловодье — «путешественники», тайные листки, писанные крестьянской рукой и распространявшиеся, вероятно, довольно широко.

Обычно считается, что первая и единственная публикация текста «Путешественника» принадлежит П. И. Мельникову-Печерскому[35]. Однако еще до него, в 1862 г. А. П. Щапов издал «Путешественник» по другому списку, включив его в свою статью «Земство и раскол»[36]. Позже, в начале XX в., еще один список был напечатан Д. Н. Беликовым[37]. Пересказы «Путешественника», основанные на других списках, содержатся как в той же книге Д. Н. Беликова, так и в записках Г. Т. Хохлова «Путешествие уральских казаков в Беловодское царство», опубликованных при содействии В. Г. Короленко[38].

М. Н. Сперанский, посвятивший «Путешественнику» Марка Топозерского небольшой раздел статьи «Сказание об Индийском царстве», писал: «К сожалению, из списков сочинения Марка Топозерского, кроме приведенного целиком (стр. 23, прим.) у П. И. Мельникова, мне удалось разыскать только еще один, но и этот (Ист. муз. 1561, в 4-ку) оказался иной редакции, притом скомканный и малограмотный»[39]. В рукописном отделе Института русской литературы АП СССР (Пушкинский дом) хранятся еще три списка «Путешественника», поступившие в последние годы[40].

Сравнительно малое количество известных списков не должно считаться свидетельством нераспространенности «Путешественника» и тем более самой беловодской легенды. Севернорусское, центральнорусское и сибирское происхождение отдельных списков, отзвуки «Путешественника» в документах, касающихся гу-

---

[35] П. И. Мельников-Печерский. Очерки поповщины. Собрание сочинений, т. VII. СПб., 1909, стр. 22—24 прим. Так писал, например, М. Н. Сперанский (См. его статью «Сказание об Индийском царстве». «Известия Отделения русского языка и словесности», 1930, т. III, кн. 2, стр. 437—439).

[36] «Время», 1862, № 10, стр. 277—278.

[37] Д. Н. Беликов. Томский раскол. Томск, 1901, стр. 143.

[38] «Записки русского географического общества по отделению этнографии», т. XXVIII, вып. 1, СПб., 1903, стр. 13—77.

[39] М. Н. Сперанский. Указ. соч., стр. 138, прим. 2.

[40] Все три списка доставлены в рукописный отдел В. И. Малышевым, которому автор выражает признательность за помощь при разыскании и прочтении рукописей. Других списков «Путешественника» в рукописных хранилищах Москвы и Ленинграда не обнаружено.

берний Пермской, Оренбургской, б. области Уральского казачьего войска, в подложных грамотах Аркадия Беловодского (о котором еще будет речь), действовавшего во многих районах России,— все это говорит о том, что «Путешественник» был довольно широко распространен, и если в нашем распоряжении все же сравнительно мало списков, то это следует объяснять тайным и вполне практическим характером этого документа; это отнюдь не художественное произведение, не поэтическое изложение легенды, а листовка, призывающая идти в Беловодье, и одновременно памятка о том, как можно туда попасть.

Приведем некоторые свидетельства распространенности «Путешественника». Еще Трефолев писал, что большинство «бегунов» имеет «маршруты» или «путники» [41]. В «Путешествии уральских казаков в Беловодское царство» Г. Т. Хохлов сообщает: «Прежде чем приступить к описанию нашего путешествия, я поясню читателям, что именно побудило нас к этим трудам. В текущем столетии распространилось много письменных маршрутов, указывающих, что на Японских, Сандвичевых и Аланских островах народы цветут христианским благочестием от проповеди Фомы-апостола. В особенности маршрут под названием инока Марка (бывшей Белозерской [42] обители), который будто бы сам с двумя товарищами путешествовал через Китайское государство и достигли этих островов и Беловодии» [43].

Д. Н. Беликов, изучавший судебные дела крестьян, намеревавшихся бежать в Беловодье, пишет: «Весной 1838 г. у крестьянина дер. Каянчи Перевалова городили поскотину (т. е. загон для скота.— *К. Ч.*) двое из пермяков Осинского уезда, фамилии которых остались неизвестными. За работой пришельцы разговорились с местным обывателем Змаковским и признались, что зашли в Сибирь, чтобы следовать отсюда во святую страну, причем показали маршруты для проникновения в эту последнюю» [44]. Далее, пересказав со слов Змаковского подробный маршрут, Д. Н. Беликов добавляет: «Впоследствии сын Машарова Фаддей (из дер. Устьубы, упоминающейся в «Путешественнике».— *К. Ч.*) показывал, что видел у многих пермских и оренбургских жителей и других приезжавших людей такие же маршруты, которые он, Фаддей, отбирал и сжигал в печке. Таинственные пришельцы вообще начали появляться в Алтае так часто, что на это обстоятельство обратило внимание уездное полицейское начальство, поручившее задерживать и допрашивать их казачьему уряднику Мокиеву. Вскоре Мокиев остановил крестьян Оренбургской губ.

---

[41] Л. И. Трефолев. Указ. соч., стр. 213; см. также: А. П. Щапов. Земство и раскол, стр. 277.

[42] Явная опечатка, следует «Топозерской». Ср. Г. Т. Хохлов. Путешествие уральских казаков.., стр. 76 и др.

[43] Там же, стр. 13.

[44] Д. Н. Беликов. Указ .соч., стр. 142.

Уфимского уезда Рагузина и Бобкина, при которых оказались также «маршруты» или «Путешественники»[45].

Известные списки «Путешественника» и совпадают, и расходятся в ряде существенных моментов[46]. Списки севернорусской редакции называют своим автором и одновременно героем Марка Топозерского; списки второй и сибирской редакций — некоего Михаила. Можно было бы предположить, что Марк и Михаил — два имени одного и того же лица — до и после «бегунского» или иного «крещения» или пострижения. Однако в списках второй и сибирской редакций Михаил не называется Топозерским.

Совпадение некоторых фраз, деталей, собственных имен, географических названий и цифр можно было бы принять за свидетельство того, что все списки восходят к какому-то одному рукописному источнику. Так, все списки называют страннопримца в деревне Устьубе Петром Кирилловым (Б.— Петром Машаровым), а страннопримца и знатока дальнейшего маршрута в деревне, название которой пишется то *Умоменска*, то *Уймон*, то *Устьменска*, то *Умайска*, то *Димонска*, то, наконец, Дамасская — Иосифом, Иосафом (только Щ.— Иоанном). В первой и второй редакциях совпадают и сведения о том, что предстоит преодолеть пустившимся в путь после встречи с Иосифом (горы на 300 верст и путь через китайское государство, который займет 44 дня пути), совпадают и другие цифры — количество островов в Беловодье (70), расстояние между ними (500 верст)[47], количество церквей (170 и 40), церковных чинов и т. д. Во всех списках первой и второй редакций есть однотипное обращение к читателю с призывом верить автору, образ жены, спасающейся от змия в расселинах земных, описание богатств и достоинств чудесной Беловодии, ссылка на пребывание Марка и двух иноков в ней и т. д. Все эти мотивы варьируют в обычных для рукописной традиции пределах. В то же время названия местностей, через которые должен лежать путь желающих достигнуть Беловодья (момент, казалось бы, не менее важный, чем все только что перечисленное), расходятся довольно заметно (Выбернум — Барнаул, Избенск — Бийск, Красноярск — Краснодар, Уймон — Дамасская и т. д.).

[45] Д. Н. Беликов. Указ. соч., стр. 143.

[46] Публикацию текста «Путешественника» трех редакций по семи спискам см. в нашей статье «Легенда о Беловодье», стр. 116—181. В настоящей главе мы сохраняем условные обозначения списков, принятые в публикации (М-П 1 — П. И. Мельников-Печерский. Собрание сочинений, т. VII. СПб., 1909, стр. 22—24; М-П 2 — разночтения по другому списку, которые там же приводятся П. И. Мельниковым-Печерским; ИРЛИ-1 — список из рукописного фонда ИРЛИ, сб. № 70; ИРЛИ-2 — список из того же рукописного фонда, сб. № 71; ИРЛИ-3 — список из того же рукописного фонда, сб. Печерского собрания; Щ.— А. П. Щапов. Земство и раскол, стр. 277—278; ГИМ — список из рукописного отдела ГИМ. Музейное собрание № 1561; Б.— Д. Н. Беликов. Томский раскол, стр. 143).

[47] В некоторых списках — не между островами, а до них, их размеры и т. д., но цифры остаются те же.

Характерно, что расхождения названий начинаются за Екатеринбургом, который был, по-видимому, пределом реальных географических представлений крестьян Европейской части России. Не является ли все это следствием того, что устной традиции легче удержать вполне понятные (и притом округленные) цифры и простые имена странноприимцев, чем впервые услышанные да еще и иноязычные по своему происхождению географические названия?

«Бегунство» за сто с лишним лет своего существования создало сравнительно мало оригинальных произведений. В отличие от большинства других толков и сект, «бегуны» не располагали учеными наставниками[48]. Специфическая стилистическая традиция именно этой низовой религиозной письменности со следами устного бытования и постоянным смешением грамматических и лексических особенностей современного языка и языка старинных рукописей ясно ощущается во всех известных нам списках «Путешественника», за исключением стоящего особняком томского списка.

Создание «Путешественника» обычно приписывалось «бегунам», однако в пользу этого предположения не приводилось убедительных доводов.

Прежде всего отметим устойчивость мотивов, которые говорят о причастности составителей и распространителей «Путешественника» к старообрядчеству вообще. Жители Беловодья попали туда, спасаясь «от гонения римских еретиков» (М-П, ИРЛИ-2 и ИРЛИ-3) или «от гонения римских западных папежских еретиков» (ИРЛИ-1) или «от Никона патриарха» (ГИМ и Щ.), «от Никона-еретика» (Б.), причем бежали они туда после разорения Соловецкого монастыря через Ледовитое море (все списки). Марк (Михаил) и сопутствовавшие ему два инока попали в Беловодье, разыскивая в восточных странах «древлего благочестия православное священство, которое весьма нужно ко спасению» (первая редакция). Автор «Путешественника» называет своих читателей «христоподражателями древляго благочестия»; сообщает, что крестят в Беловодье в «три погружения» и принимают пришедших из России «первым чином», т. е. не только требуя «исправы» и «проклятия ересей» (третий чин) или приобщения посредством «миропомазания» (второй чин), но даже заново перекрещивая[49]. Примечателен в этом смысле и эпитет «керженец», который в двух списках (ИРЛИ-1 и ИРЛИ-3) присвоен Марку Топозерскому.

---

[48] Н. И. Ивановский в книге «Внутреннее устройство секты странников или бегунов» (стр. 38—39) пишет о том, что «бегуны» всех своих детей учили грамоте. Л. И. Трефолев сообщал о существовании у «бегунов» нелегальных училищ, в которых обучение детей велось по рукописным азбукам (Указ. соч., стр. 241—242) и т. д.

[49] Ср. П. И. Мельников. Очерки поповщины, стр. 16 и др.

Кроме общих старообрядческих есть и другие приметы, которые и в своей совокупности и в сочетании с уже перечисленными мотивами говорят о происхождении «Путешественника» в бегунской среде. Весь маршрут в Беловодье излагается здесь как путь от «страннопириимца» к «страннопириимцу» и настойчиво говорится о «пещерах» или «фатерах», в которых можно в случае нужды укрыться: «около их множество пещер тайных» (М-П); «около их деревни множество пещер и в них живут скрытники» (ИРЛИ-1); «около их множество пещер скрытых» (ИРЛИ-2 и ИРЛИ-3) и т. д. Особенно характерны ссылки на Апокалипсис и «Кириллову книгу об антихристе» Лаврентия Зизания, которые, как известно, были излюбленными книжными источниками «бегунов». В тексте, умещающемся в различных списках на одной-двух страничках, можно отметить по крайней мере три реминисценции из «Откровения Иоанна Богослова»: обычный «бегунский» призыв со ссылкой на гл. XVIII — «писано бо есть: изыдите из среды сих нечестивых человеки и не прикасатеся им»; не менее популярный у «бегунов» образ жены, спасавшейся от змия в пустыне в расселинах земных, явно восходящий к гл. XII (в ГИМ — прямая ссылка на Иоанна Богослова); наконец, упоминание еретицы, которая хочет всем обладать, напоминающей вавилонскую блудницу из гл. XVII [50].

Упоминания об антихристе здесь столь настойчивы, резки и определенны («мы вси осквернились зверем лютым антихристом» — в первой редакции, и в противоположность этому о Беловодье: «А тамо не может быть антихрист и не будет» — во второй редакции; в третьей редакции о «фатерах» страннопириимцев: «тут есть место, где скрыться от антихристовой руки, есть и люди, которые проведут дальше»), что они представляются несовместимыми с компромиссными по своей природе представлениями и всех разновидностей заволжской «поповщины», и поморской «беспоповщины» XIX в. о «чувственном» или «духовном» антихристе. Подобные крайние и непримиримые представления о всеобъемлющем и самом буквальном торжестве «антихриста» в современности были свойственны лишь «бегунам» и некоторым близким к ним ответвлениям старообрядчества («неплательщикам», «лучинковцам», «нетовцам» и др.), которые, однако, не возводили «бегство» от «антихриста» и «брань» с ним в основную догму, придававшую своеобразную окраску всей деятельности секты. Наш же документ не только призывает бежать в Беловодье, но и объявляет, что достигнуть его сможет только тот, кто исполнен решимости оборвать все связи с прошлым: «Неизлиш-

---

[50] Обзоры «бегунской» литературы см. в названных выше работах Мельникова-Печерского и Трефолева; см. также: Н. Пятницкий. Секта странников и ее значение в расколе. Сергиев-Посад, 1906. Об Апокалипсисе см.: Ф. Энгельс. Книга Откровения. «К. Маркс и Ф. Энгельс о религии». М., 1955, стр. 159—164.

ним щитаем и то упомянуть, что в землю эту Беловодие только те могут по рассказам оного путешественника достигнуть, которые всеревностное и огнепальное желание положат вспять не возвратитеся» (ИРЛИ-1)[51].

В списках первой редакции авторство приписывается Марку Топозерскому. Кто этот Марк и существовал ли он в действительности — установить невозможно. В известных нам документах несколько раз упоминаются «бегуны», носившие это имя, но их отношение ни к «Путешественнику», ни к Топозеру не поддается выяснению[52]. «Бегуны» избегали официальной регистрации и поэтому известны имена только тех из них, которые попадали в руки царского правосудия или упоминались в рукописях, составленных самими «бегунами».

Примечательно, что этот неизвестный нам Марк — фигура, возможно, легендарная[53] — связывается в «Путешественнике» с Топозером, называется иноком Топозерской обители.

Между тем роль Топозера в истории «бегунства» не подлежит сомнению. Тем самым это еще раз подтверждает участие «бегунов» в создании и распространении этого документа и устанавливается факт бытования беловодской легенды па территории Олонецкой губернии[54].

«Путешественник», подробно описывая путь в Беловодье, вместе с тем очень кратко сообщает сведения об этой легендарной стране и стремится убедить читателей отправиться на ее поиски, ссылаясь на пример Марка и его спутников, сумевших достичь Беловодья. Имея в виду легендарность Беловодья, мы, разумеется, меньше всего могли бы ожидать подробного описания его государственного, политического, религиозного, общинного и семейного устройства. Стихийная политическая мысль крестьянства никогда не поднималась до высот политического предвидения, не формировалась в более или менее четкую политичес-

---

[51] Ср. аналогичный мотив в легенде о граде Китеже.

[52] Перечисление «бегунов», носивших имя Марка, и анализ их роли в «бегунстве» см.: К. В. Чистов. Легенда о Беловодье, стр. 143—144, прим.

[53] Ср. богатыря Марко-Бегуна в сказке, записанной в Оренбургской губернии (Афанасьев, № 200/116с), заменившего в этом варианте обычного слепого (сюжет «Слепой и безногий», А-А № 519). Образ Марко-Бегуна здесь очень неясен. Почему он «Бегун»? Потому ли, что, потеряв руки, он помогает двигаться своему напарнику, потерявшему ноги, или по каким-то другим причинам? Заметим только, что этот напарник называется Иваном Голым, т. е. его прозвище не связано с его функцией — помогать безрукому. Вместе с тем Голый и Бегун — такая пара героев, может быть, не случайно фигурирует в варианте, который вообще отличается социальной остротой (см. комментарий М. К. Азадовского и Н. П. Андреева к этой записи: «Главный герой носит специфические черты бедняка», «особенно ярко отражены мотивы крепостного быта: царица приказывает схватить пастуха и выдрать его на кухне» и т. д.). См.: Народные русские сказки А. Н. Афанасьева, т. II. Гослитиздат, М.— Л., 1938, стр. 603.

[54] О роли Топозера в истории «бегунства» см.: К. В. Чистов. Указ. соч., стр. 143—146.

кую концепцию. Неопределенность и негативность политического идеала была характерна даже для наиболее выдающихся крестьянских движений, выдвигавших своих вождей и пытавшихся устно и письменно формулировать свои требования (например, восстания, возглавленные С. Т. Разиным, К. А. Булавиным, Е. И. Пугачевым).

В «Путешественнике» рассказ о Беловодье выливается в некую общую формулу — негативную и условную по своей природе. Расположено Беловодье за высокими горами на краю земли; по сведениям, сообщаемым первой и второй редакциями, на берегу «окияна-моря»; по сведениям третьей редакции, за морем («двенадцать суток ходу морем и три дня голодной степью»). В списках первой и второй редакций жители Беловодья живут на 70 больших островах, «а малых и исчислить невозможно»; в третьей редакции об островах прямо не говорится, но и здесь Беловодье мыслится как страна, отделенная морем.

Островное положение легендарной страны не случайно. Остров — географическое и вместе с тем поэтическое выражение идеи отдаленности и отъединенности, независимости от ненавистной действительности феодально-крепостнической России, жизни за пределами государства. Поэтический образ страны благополучия, расположенной на острове, свойствен фольклору многих народов и генетически восходит, вероятно, к представлениям об острове, на который переселяются души умерших предков, либо первоначально — к представлению о параллельном существовании двух, трех и более миров, которые эпизодически сообщаются друг с другом[55]. В дальнейшем своем развитии представление об острове — другом мире в ряде случаев дает материал для поэтического оформления социально-утопических легенд и социально-утопических учений (ср. Венета, Офир, Туле, Рунгхольд, Атлантида до «Острова Утопии» Мора и «Острова Солнца» Кампанеллы и т. д.)[56]. Поэтический образ острова, выключенного из сферы действия дурных социальных закономерностей, получал в процессе исторической жизни эпизодические подтверждения, способствовавшие закреплению его в сознании народа (Запорожская сечь, расположенная на о. Хортица, монастырь на Соловецких островах — первый опорный пункт старообрядчества, поселение казаков-некрасовцев на о. Майносе, «бегунский» скит на о. Жилом на Топозере и т. д.).

«Путешественник» подтверждает, что жители Беловодья

[55] Ср.: J. Zemmerich. Toteninseln und verwandte geografische Mythen. Inagural-Dissertation zur Erlangung der philosophischen Doktorwürde an der Universität. Leipzig, 1891, S. 285. Из работ новейшего времени см.: В. Я. Пропп. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1946, стр. 260—276.

[56] Обзор близких легенд (при ином понимании их социальной природы и содержания) см.: R. Hennig. Von rätselhaften Ländern. München, 1925. Из работ на русском языке см.: Т. Н. Грановский. Волин, Иомбург и Винета. Историческое исследование. Сочинения, т. I. М., 1892, стр. 182—236 и др.

«в землю свою никого не пущают». Очевидно, речь идет вовсе не о том, к кому обращен «Путешественник» и кого он призывает разыскать чудесную страну. Беловодье запретно только для тех, кто хотел бы нарушить беловодские порядки и беловодское благополучие — царских чиновников, полицейских, судей, попов.

Особенно кратко и выразительно формулируют свое отношение к общественному устройству Беловодья списки второй редакции «Путешественника»: «А тамо антихрист не может быть и не будет», т. е. не будет всего, что есть в России — царя, армии, помещиков, податей и поборов, чиновников, паспортов и денег с антихристовой печатью, никонианских попов и т. д. Более того, там вообще нет никакой светской власти, вообще никакой государственной организации: «светского суда не имеют» (М-П., ИРЛИ-2 и ИРЛИ-3); «светского суда у них несть» (ИРЛИ-1[57]). Единственное, что там есть — это «духовные власти», которые мыслятся, видимо, во вполне идеализированных и демократических формах (см. в третьей редакции: «и все служат они босы»). Это не значит, что автор «Путешественника», его читатели и распространители мечтали о теократическом, клерикальном государстве. Беловодье рисовалось им как государство без государственной организации, как союз мелких, равных производителей без какой-либо власти, стоящей над ними. Такое устройство представлялось гарантией от всякой «татьбы», «воровства» и «пакостей» или чего-либо «противного закону», т. е. всякого гнета, насилия и государственно организованного грабежа. Духовенство, причем не официальное «великороссийское» и «никонианское», а свое, старообрядческое, сохраняющее «древлее благочестие» и ведущее свою линию от каких-то восточных ветвей православия, было, естественно, элементом крестьянской социальной утопии, целиком средневековой по своей природе и своему характеру. Ведь и все Беловодье мыслилось как страна, в которой живут по «божецкому закону».

Наличие духовенства в Беловодье вместе с тем еще не означает, что оно мыслилось организованным в иерархическую, регулярную церковь. Бегуны отрицали всякую организацию как возможный источник угнетения. Известно, например, что в 1863 г. один из крупнейших бегунских наставников Н. С. Киселев написал свои «Статьи» — своеобразный документ, в котором предлагал создать стройную систему управления сектой. Однако этот проект на большом Нижнетагильском «соборе» 1864 г. не был принят, и секта осталась анархической организацией[58].

Беловодье не знает войны («и войны ни с кем не имеют»), следовательно, не знает солдатчины и рекрутчины и тем не ме-

---

[57] Ср. севернорусский термин «судьи неправосудные», означающий вообще всяких чиновников. О нем см.: К. В. Чистов. Народная поэтесса И. А. Федосова. Очерк жизни и творчества. Петрозаводск, 1965, стр. 177—201 и др.

[58] Н. Пятницкий. Указ. соч., стр. 75—80.

нее беловодские жители «никого к себе не пущают». Этому явному противоречию «Путешественник» находит своеобразное объяснение: так возможно потому, что «отдаленная их страна». В этом сказалось наивное и трагическое по своей неосуществимости стремление уйти так далеко, чтобы не знать ни властей, ни гнета, ни войн, ни православных попов, лишающих даже возможности «спасения».

Характерно, что Беловодье мыслится как страна, заселенная выходцами из России и из западных стран; и те и другие бежали от религиозных преследований; от папы (народы «сирского языка») или от «никониан» (народы «российского языка»). В одном списке, опубликованном А. П. Щаповым, говорится: «от *пана* гонимы из своея земли». Можно было бы предположить, что переписчик или сам Щапов ошиблись, тем более что в списке ГИМ читается в той же позиции: «от *папы* римского гонимы были из своей земли». Однако и сама эта ошибка, если она только не принадлежит Щапову, могла быть не случайной (ср. в песне «бегунов»: «Убежали мы на волю от худого господина...»).

Беловодье расположено у «окияна-моря» на 70 островах; оно покрыто густым вековым лесом: «Тамо древа равные с высочайшими древами» (М-П); «Тамо древа с высочайшими горами ровняются» (ИРЛИ-1 и ИРЛИ-2). Климат ее рисуется своеобразно: «Во время зимы морозы бывают необычайные с расселинами земными» (ср. ИРЛИ-1, ИРЛИ-2 и ИРЛИ-3). Представление о стране благоденствия, как о стране, покрытой дремучими лесами, где стоят суровые морозные зимы, могло возникнуть только в сознании севернорусского крестьянства. В списках второй редакции, вероятно, происходящих из центральных или восточных губерний Европейской части России, это место читается иначе: «А тамо леса темная, горы высокия, расселины каменныя» (ГИМ); «И во оном месте леса темные, горы высокие, расселины каменные» (Щ.). О морозах здесь не говорится ни слова.

И, наконец, «Путешественник» говорит о плодородии земель и о богатстве жителей Беловодья, причем во всех известных нам списках эти мотивы выражены в традиционных формулах: «А земные плоды всякия весьма изобильны бывают; родится виноград и сорочинское пшено[59] и другие сласти без числа, злата же и сребра и камения драгого и бесеру зело много, ему же несть числа, яко и умом непостижимо» (ИРЛИ-2, сходно ИРЛИ-1 и ИРЛИ-3).

Отметим еще две характерные черты. Беловодье мыслилось, вероятно, сельской, крестьянской страной: «Есть и люди и селения большие... А за рекой другое село» (Б.) Однако есть там и города: Скитай (?) (ИРЛИ-1), Кабан (М-П).

Маршрут, который рекомендуется избрать, начинается у Мос-

[59] Сорочинское (сарацинское) пшено — рис.

квы, Казани и Екатеринбурга и теряется где-то в легендарных далях Беловодья. Где же здесь кончаются реальные представления, где и как осуществляется этот переход от реального к легендарному?

Следуя за маршрутом через Казань, Екатеринбург, Тюмень до Бийска и потом вверх по р. Катуни, мы вступаем в б. Горно-алтайский округ. Здесь обнаруживаются некоторые расхождения и неясности. Списки первой редакции (ИРЛИ-1, ИРЛИ-2 и ИРЛИ-3) дальше говорят о Краснокуте, который не отыскивается на доступных нам картах юго-западного Алтая. Список М-П1 называет после Каменногорска, Выбернума (?) и Избенска (?) Красноярск. Списки ГИМ и Щ.— Краснодар и Красный Яр. Единственный список сибирского, точнее алтайского, происхождения (Б.) после Бийска советует двигаться по Смоленской волости. Что же из всего этого соответствует реальной топографии Алтая? Прежде всего нужно отвести Краснодар, возникший здесь по простому созвучию, и г. Красноярск, стоящий явно вне основного маршрута на р. Енисее. На карте Алтая отыскивается несколько близких названий — дер. Красный Яр на р. Каменке между Бийском и с. Смоленским и дер. Красноярка, стоящая в предгорьях Тигрецкого хребта, невдалеке от Кумира — притока р. Чарыш, впадающей в Обь между Барнаулом и Бийском. Южнее этой деревни, но тоже с восточной стороны Тигрецко-Коксуйского хребта течет р. Красноярка — приток р. Коксу, впадающей в Катунь. Вероятнее всего «Путешественник» изначально имел в виду Красный Яр Смоленской волости, так как именно о Смоленской волости говорится в списке третьей редакции[60]. Кроме того, если иметь в виду дер. Красноярку Тигрецкую, то становится непонятным, зачем далее надо переходить Тигрецкий хребет на восток для того, чтобы, достигнув дер. Устьубы, которую называют все списки, снова через какой-нибудь из Тигрецко-Коксуйских перевалов двигаться на восток до Уймона (Уйменской, Умойской и т. д.), расположенного в долине верхнего течения Катуни, вместо того, чтобы из Красноярки прямо направиться на Уймон. Если же принять смоленский вариант, то можно предположить, что двигаясь через Красный Яр и с. Смоленское, желавшие достичь Беловодья обходили Алтайские горы с севера и запада и шли этим путем до дер. Устьубы, расположенной при впадении р. Убы в Иртыш. После этого они, вероятно, двигались по долине р. Убы или какого-нибудь из ее притоков

---

[60] Ср. цитировавшееся уже свидетельство Д. Н. Беликова о разговоре крестьян в дер. Каянчи в 1838 г. о маршрутах в Беловодье: «По словам грамотного Змаковского, в маршрутах было написано, что на Беловодье нужно идти Бийским округом чрез дд. Красноярскую, Сетовскую, Усть-Убинскую и т. д.» (Д. Н. Беликов. Указ. соч., стр. 142). Здесь вслед за Красноярской называется дер. Сетовская или Сетовка, стоящая, так же как и Красный Яр, на реке Каменке, примерно в 10 км от него.

и переваливали через Тигрецко-Коксуйский хребет с запада на восток, чтобы затем по долине р. Коксу и Катуни достичь Уймона.

Можно предположить и иной способ преодоления западного Алтая: по Иртышу через Устькаменногорск (который, кстати говоря, называется в списке М-П 1) до Устьбухтармы и затем Бухтарминской долиной и через какой-нибудь из перевалов Катунского хребта до Уймона. Такой путь кажется особенно вероятным. Бухтарминская долина сыграла, как увидим, совершенно исключительную роль в развитии Беловодской легенды. Известно также, что на Уймон русские поселенцы пришли именно через Бухтарму. В пользу «смоленского» варианта говорит и то, что в «Путешественнике» о снеговых горах, простирающихся на 300 верст, говорится не после Красного Яра, а после Устьубы, что при обходе Алтая с северо-запада вполне естественно.

Итак, маршрут «Путешественника» приводит нас через Бийск в б. Горноалтайский округ, в Бухтарминскую и Уймонскую долины. Именно здесь начинается легендарная часть маршрута — неведомыми горными проходами в «Китайское государство» и после 44 дней пути — Беловодье.

В этой части маршрута географические названия либо не фигурируют вовсе, либо передаются в звучаниях, представляющих одну загадку за другой: «Губань» (Гоби?) (М-П1), «Бурат-река» (ИРЛИ-1), «Буран-река» (ИРЛИ-2 и ИРЛИ-3. Ср. Буран на Черном Иртыше в полпути от оз. Маркоколь к оз. Зайсан, которые были излюбленными местами рыбной ловли бухтарминцев в XIX в., и перевал Бурхат у поста Чингистай между хребтами Сарымсакты и Тарбагатай); «Кукания» (ГИМ. Ср. с. Кукан Улатавского района или Куканский хребет, прикрывающий с запада среднее течение Амура); «Кижская земля» (Щ. Ср. р. Кижи-Хем, приток Б. Енисея, относительно близкий к Бухтарме и Уймону или дер. Кижи за оз. Байкалом около Петровска Забайкальского? Ср. также самоназвание алтайцев — «алтай-кижи»); оз. Лове (здесь же в списке Щ. Ср. оз. Лобнор, на котором Пржевальский обнаружил русское старообрядческое поселение) [61].

Важно отметить, что маршрут «Путешественника» до Бийска совпадает с одним из традиционных в XIX в. направлений переселенческого движения из северной и средней части европейской

---

[61] Кстати заметим, что списки первой и второй редакций перед Устьубой (Юстьюба — ГИМ; Устьюба — Щ.) называют дер. Ай (ГИМ) или Ака (Щ). Вероятно, здесь имелась в виду дер. Ая на Катуни вблизи современного Горноалтайска. В списке Щ. Уймонская переименована в Домасскую, а алтайская Ая — в библейское Акка (Левант). О Лобноре см.: Н. М. Пржевальский. Четвертое путешествие в Центральной Азии. От Кяхты на истоке Желтой реки. СПб., 1888, стр. 317—319. В 1860 г. на Лобноре жило около ста русских старообрядцев. В 1861 г. они были высланы отсюда местными властями. Дальнейшая судьба их неизвестна.

России в Сибирь: Казань — Екатеринбург — Тюмень — Бийск [62]. Именно по этому пути, отнимавшему, как свидетельствует С. Л. Чудновский, от 6 до 18 недель, катился все нараставший с 1860-х годов поток переселенцев на Алтай и в другие районы Сибири. Так, с 1866 по 1877 г. здесь прошло около 8000 официальных переселенцев в Алтайский округ, а в 1882—1884 гг. их было уже более 58 тысяч. В этом потоке около 20% составляли крестьяне северных губерний Европейской части России [63]. В 1887 г. один из лучших знатоков истории переселений в Сибирь И. А. Гуревич писал: «Из небольшой, еле пробивающейся струи, оно (т. е. движение переселенцев.— *К. Ч.*) вдруг стало широкой рекой, захватывающей на своем течении все новые и новые волны народа» [64]. Следовательно, «Путешественник», как и вся беловодская легенда, явился своеобразным поэтическим отражением этого процесса в сознании определенной части русского крестьянства.

* * *

Лучшим доказательством популярности беловодской легенды и вместе с тем важным источником изучения ее содержания и смысла является длительная история поисков Беловодья крестьянами — выходцами из различных губерний, зарегистрированная в официальных документах, судебных архивах, воспоминаниях современников и участников поисков и сообщениях периодической печати.

Первая сводка сведений о поисках Беловодья была произведена Мельниковым-Печерским [65]. Наиболее полное и систематическое обозрение крестьянских путешествий в Беловодье, касавшихся Томской губернии, принадлежит Д. Н. Беликову [66].

Как мы уже говорили, первое свидетельство о беловодской легенде зафиксировано в официальном документе 1807 г. [67] Бобы-

---

[62] См. С. Л. Чудновский. Переселенческое дело на Алтае. Статистико-экономический очерк. «Записки Восточно-Сибирского отд. русского геогр. общества по отд. статистики», т. I, вып. I. Иркутск, 1889; А. Кауфман. Переселение и колонизация. СПб., 1905; И. Гуревич. Изучение крестьянских переселений в Сибирь. «Сибирский сборник». Приложение к «Восточному обозрению», кн. IV, СПб., 1886, стр. 117—137 и др. Из общих работ по переселению в Сибирь см.: В. А. Александров. Русское население Сибири XVII — начала XVIII в., Енисейский край. М., 1964; В. В. Покшишевский. Заселение Сибири. Историко-географический очерк. Иркутск, 1951; В. И. Шунков. Очерки по истории колонизации Сибири в XVII — начале XVIII в. М., 1946 и др.

[63] С. Л. Чудновский. Указ. соч., стр. 4—6.

[64] И. А. Гуревич. Переселение крестьян в Сибирь. «Юридический вестник», 1887, № 1, стр. 81.

[65] П. И. Мельников. Очерки поповщины, стр. 23—25, примеч.

[66] Д. Н. Беликов. Указ. соч., стр. 139—155.

[67] Наиболее раннее свидетельство о попытках искать вольные острова на Тихом океане относится к 1699 г. и связано с так называемым «Нерчинским

лев, явившийся в министерство, очевидно сам не пытался искать Беловодье, однако он, вероятно, не только знал легенду, но и слышал о попытках разыскать легендарную страну, которые могли предприниматься уже в конце XVIII — начале XIX в.

В пересказе Н. Варадинова можно отметить совпадения с известными нам списками «Путешественника» — Беловодье лежит «на море», идти туда надо от «Бухтарминской волости через китайскую границу», его жители бежали из России после подавления соловецкого восстания, там есть епископы и попы, сохранившие «древлее благочестие».

Первая документированная попытка искать Беловодье относится к 1825—1826 гг.[68] По сведениям Е. Шмурло, который сослался на дело, хранившееся в архиве Семипалатинского областного управления, осенью 1826 г. русские власти получили сообщение о партии беглецов, достигших оз. Канас. Последовал специальный «Всемилостивейший манифест», прощавший беглецам их «вины» и призывавший возвратиться к местам прежнего жительства. Выяснилось, что партия состояла из 43 крестьян, приписанных к Колывано-Воскресенским заводам (среди них более 10 семей с детьми)[69].

По сведениям Д. Н. Беликова, изучавшего дело Томского губернского суда «О намерении некоторых крестьян Алтайской волости бежать в Беловодье», в этой попытке участвовали раскольники «поморского толка» из бийских и бухтарминских деревень во главе с Прокопием Мурзинцевым и Прокопием Огневым. Несмотря на царский манифест, беглецы были оштрафованы по 31 руб. с каждого хозяина[70].

В 1827 г. на оз. Канасе снова появилась партия беглых из 11 человек во главе с Федором Паламошневым, которая через не-

---

заговором». 300—400 человек из Нерчинска и до 300 человек из Удинска отправились «на Амуре гулять», а затем на море «острова искать». Однако на допросе глава этой партии беглецов казак В. Пашков не говорит ни о Беловодье, ни о том, что на островах они ожидали встретить русских людей (см.: Н. Н. Оглобин. Нерчинский заговор о побеге на Амур и на острова Восточного океана. Очерк из жизни XVII в. «Русская старина», 1896, № 10, стр. 121—123).

[68] Г. Н. Потанин в статье «Юго-западная часть Томской губернии в этнографическом отношении» пишет, что первые поиски Беловодья происходили «кажется, в начале этого столетия» (Этнографический сборник, изд. Русским геогр. обществом», вып. VI, СПб., 1864, стр. 150).

[69] Е. Шмурло. Русские поселения за южным Алтайским хребтом на китайской границе. «Записки Западно-Сибирского отд. Русского геогр. общества», кн. XXV, Омск, 1898, стр. 17—23.

[70] Томский губернский архив, св. 217. Д. Н. Беликов сообщает, что в делах Томского губернского архива ему встретились списки дел томского губернского суда, в которых упоминается о нескольких попытках побега крестьян за границу, относящихся к 1805, 1809, 1810 гг. (Д. Н. Беликов. Указ. соч., стр. 140—141). «Видимо,— пишет Д. Н. Беликов,— побеги русских из Алтая за пограничную китайскую линию не были редкостью в начале XIX в.» (Там же, стр. 140 прим.).

которое время вернулась на русский Алтай для того, чтобы в 1828 г. повторить свою попытку. По официальным сведениям, на этот раз в побеге участвовало 10 семей заводских крестьян из двух бащелакских селений[71] (57 человек), захвативших в дорогу все свое имущество; к ним присоединилось 29 крестьян из дер. Чечулихи, Абайска, с Змеиногорского рудника и каких-то бухтарминских селений. Партия была замечена по дороге на Уймон. Допрос, учиненный беглецам (некоторых из них удалось задержать), выяснил, что они стремились к какому-то озеру — истоку р. Чульче, где надеялись найти «место изобильное для привольной жизни»[72].

В конце 1830-х годов в архиве Томского губернского правления откладываются документы о деятельности крестьян Земировых из алтайской дер. Солнечной. В деле Земировых сохранилось изложение слухов о Беловодье: «Есть такая страна за границей, есть такая страна (sic!), где имеется 140 церквей и при них много епископов, которые по святости своей жизни и в морозы ходят босиком. Жизнь там беспечальная. Нет в той стране никаких повинностей и податей, в хозяйственных надобностях во всем там приволье. Главное же, сберегается и процветает на Беловодье святая, ничем не омраченная вера со всеми благодатными средствами спасения. Занесли туда сокровище истинной веры ревностные и благочестивые христиане, убегшие от гонений еретика Никона»[73].

В 1839 г. сведения о беловодской легенде появились в официальных документах Нижегородской губернии. «В декабре 1839 г.,— пишет П. И. Мельников-Печерский,— к семеновскому исправнику Граве представлен был бродяга, взятый в Поломских лесах, где жили и, вероятно, доселе живут в землянках раскольнические пустынножители, близ керженских скитов. На вопрос, кто он такой, бродяга сказался подданным Японского государства и старообрядцем. Он уверял, что в Японии живет много русских людей — старообрядцев, что там много церквей старообрядческих, есть и архиереи старообрядческие и даже патриарх. Разумеется, все это было принято за сказку. Бродягу как непомнящего родства (он так и сказался) сослали на поселение в Сибирь»[74].

К тому же 1839 г. относится и уже цитированный разговор крестьян в алтайской дер. Каянчи о маршрутах в Беловодье.

---

[71] Т. е. селений, расположенных на р. Бащелак, впадающей в Чарыш — левый приток Оби.

[72] Е. Шмурло. Указ. соч., стр. 22—23. Здесь не вполне ясно, о какой Чульче идет речь: впадающей в Алаш, приток верхнего Енисея, или впадающей в Чулышман — реку бассейна Телецкого озера.

[73] Архив Томского губ. правления, св. 733, № 595; цит. по: Д. Н. Беликов. Указ. соч., стр. 141.

[74] П. И. Мельников. Отчет о современном состоянии раскола.., стр. 24—25, примеч.

В 1838 и 1839 гг. до слуха алтайского начальства непрерывно доходили сигналы о подготовке нового бегства в Беловодье. Д. Н. Беликов связывает это с попыткой переписать деревни Бухтарминской волости, предпринятой Барнаульским духовным правлением по указу Томской консистории. Известно, что бухтарминцы от переписи отказались[75]. «В самом начале расследований,— пишет Д. Н. Беликов,— староста дер. Сибирячихи Телегин донес заседателю, что раскольники этой и окрестных деревень действительно что-то замышляют. Не говоря уже о том, что с некоторых пор начали являться в деревнях какие-то из дальних мест праздношатающиеся люди, многие из здешних обывателей забросили хозяйство и домоводство, тогда как прежде занимались всяким по крестьянскому обиходу делом, со всею решительностью сбывают куда-то вещи, по тяжести неудобные для дальней перевозки, откармливают лошадей и запасаются в больших количествах сухарями, приобретают ружья крупного калибра и, сверх того, ведут оживленные сношения с раскольниками Уймонов, чего прежде не бывало. Не собираются ли на Беловодье?— заключил староста»[76].

Заседатель Немчинов и чиновник горного ведомства Уткин вызвали жандармов и следователей, но предотвратить побег не удалось. В поисках Беловодья на этот раз участвовало до 300 человек из бухтарминских, уймонских, бащелакских и других алтайских и приалтайских деревень. Возглавляли побег участники похода 1825 г. Прокопий и Степан Огневы и Прокопий Мурзинцев. Через границу перебрались небольшими партиями. Одна из них невдалеке от границы вступила в перестрелку с наспех наряженной погоней. После долгих скитаний беглецы вынуждены были обратиться к властям г. Хамиля (Хами) в Гашуньской Гоби за много сотен километров от Алтая и были под конвоем приведены к границе. По дороге часть «беловодцев» во главе со Степаном Огневым убежала из-под стражи и направилась к Черному Иртышу, где им удалось угнать у киргизов более 300 лошадей. Измученные и обнищалые, они вернулись в свои села лишь в конце июня 1841 г. Здесь их ждали бесконечные судебные преследования и допросы; Огневу, Мурзинцеву и другим пришлось уйти на много лет в горы[77].

История этой попытки поисков излагается Г. Н. Потаниным несколько иначе. «На Алтае,— пишет он,— очень распространено поверье о стране Беловодье, которая лежит за морем; там живут русские люди, имеют православные церкви, и с этого берега моря слышно, как на той стороне звонят колокола. Два раза на-

---

[75] Д. Н. Беликов. Указ. соч., стр. 143—144.

[76] Там же, стр. 145.

[77] «Дело Томского губернского суда о побеге инородцев Бухтарминской волости в китайские пределы». Архив Томского губернского управления, св. 403 (Д. Н. Беликов. Указ. соч., стр. 145—148).

селение Томской губернии пыталось открыть эту обетованную землю, кажется, в начале этого столетия, а потом, кажется, в 1843 г., каменщики или ясачные, живущие в вершинах Бухтармы, сговоренные крестьянином Мурзиным, наняли татарина быть вожаком за половину алого сукна и четыре маральих рога, детей посадили в переметные сумы и отправились через Китай на Беловодье. Они были возвращены из города Хобды» [78].

Через 17 лет, в 1858 г. путешествие в Беловодье возглавили участники побега 1840—1841 гг. Семен и Хрисанф Бобровы. Попытка отыскать Беловодье была снова неудачной. Из допросных документов известно, что Хрисанф Бобров сразу же после возвращения начал готовиться к следующему «опыту переселения». Как пишет Беликов, «он с силою утверждал, что неудачи не будет, ибо доподлинно узнал за границею место обширное, всем изобильное и называющееся Беловодьем. Там земля хлебородна, много всякого зверья и рыбы, там можно молиться богу, не подвергаясь никаким мирским соблазнам, и можно отправлять богослужение по старым обрядам без всяких препятствий» [79].

По сведениям автора газетной информации из Минусинска Н. Путилова, в конце 1850-х годов попытку искать Беловодье предприняла группа крестьян Тобольской губернии. «В конце 50-х годов,— пишет Н. Путилов,— явилась в Ишимском округе (Тобольской губернии) какая-то темная личность, Фома Егорович, который начал там распространять учение странников. Он скоро приобрел себе до 100 семейств последователей, которых и повел в Бийский округ, обещая найти им Беловодье. Здесь некоторые из них разбрелись по тайгам, другие разбрелись по разным селениям, но большая часть поселилась в дер. Тайге. Они однако ж не удовольствовались этим и настойчиво требовали от Фомы Егоровича, чтобы он вел их на Беловодье... Теперь,— заключает Н. Путилов,— здешние странники хотят переселиться к Владивостоку. Несколько раз и здесь сектанты пытались отыскать Беловодье. Одна партия ходила на восток, другая ходила на запад и достигла Ургончи (?) и даже была в Чугучаке, у верховья р. Иртыша» [80].

К лету 1861 г. Бобровым удалось собрать новую партию искателей Беловодья в 156 человек из деревень Солоновки, Кораби-

---

[78] Г. Н. Потанин. Указ. соч., стр. 150. Г. Н. Потанин сообщает также еще о двух партиях, искавших Беловодье, которые возглавляли урядники Красулин и Носков. По слухам, распространенным в Бухтарме, первая из этих партий достигла Беловодья и поселилась там. Их называли «красулинцами». Обе попытки были осуществлены между 1843 и 1864 г. (см. там же «Рассказ казака Мамеева в станице Яровской о бегстве на Беловодье», стр. 150—151).

[79] Д. Н. Беликов. Указ. соч., стр. 149; см. также «Дело Томского губернского суда о бухтарминских крестьянах, бежавших с семьями за границу» (Архив Томского губернского правления, св. 4041, № 463).

[80] Н. Путилов. [Внутренние известия. Минусинск]. «Новое время». СПб., 1876, 1 ноября; см. также: Д. Н. Беликов. Указ. соч., стр. 75.

хи, Язовой, Беловой, Верх-Бухтарминской и села Сенновского. Сторожевые казачьи пикеты, заранее предупрежденные властями о готовящемся побеге, и на этот раз не смогли удержать беглецов. Партия собралась воедино где-то в районе Черного Иртыша. Вел ее дальше Хрисанф Бобров, «не перестававший утверждать, что знает в «Туркани» место «правильное», где жить привольно, где нет никаких податей, нет священства и властей»[81]. «Путешествие» 1861 г. было едва ли не самым длительным и трагическим. Одна группа участников побега после долгих скитаний решилась вернуться домой и попала в плен к киргизам, другие смогли избежать плена и вернуться домой, основная же масса беглецов разбрелась по областям северо-восточного Китая и зазимовала где кто смог. Весной часть из них снова собралась вместе и двинулась к р. Карачи, где, по словам X. Боброва, и должно было находиться Беловодье. Однако, кроме солончаков, здесь ничего их не ожидало. Пробедствовав некоторое время, беглецы группами стали пробираться к русской границе. Сколько они еще пространствовали и когда X. Бобров оставил свое намерение дойти до р. Карачи, до которой от Туруфана было еще не менее 12 дней пути, достоверно неизвестно[82]. Характерно, что неудача и на этот раз не заставила отказаться от веры в существование Беловодья. По словам А. Принтца, в 1863 г. побывавшего в Бухтарме, беглецы были уверены, что не нашли заповедную страну потому, что от верховьев Черного Иртыша взяли слишком вправо, в то время как следовало идти левее и, миновав голую степь и два китайских города, они попали бы в Беловодье[83].

По сообщению Сибирской энциклопедии, в 1862 г. в Усинский край явились в поисках Беловодья «бегуны» или «странники» из

---

[81] Архив Томского губернского правления, св. 1041. Кроме того, см. «Дело канцелярии главного начальника Алтайских заводов», № 219. Об этом же см.: А. Принтц. Каменьщики, ясачные крестьяне Бухтарминской волости Томской губернии и поездка в их селения и в бухтарминский край в 1863 г. «Записки Русского геогр. общества по отд. общей географии», СПб., 1867, т. I, стр. 543—582; Е. Шмурло. Указ. соч., стр. 1—64.

[82] См.: Д. Н. Беликов. Указ. соч., стр. 150—153.

[83] А. Принтц. Указ. соч., стр. 578; ср. Е. Шмурло. Указ. соч., 24. В 1914—1915 гг. А. Белослюдов записал от одного из участников похода 1861 г. Ассона Зырянова (из дер. Беловой) подробный рассказ о злоключениях, пережитых беглецами. В 1861 г. А. Зырянову было 12 лет, однако он хорошо помнил все обстоятельства путешествия и по просьбе А. Белослюдова смог даже составить карту похода. По мнению А. Зырянова, на этот раз «беловодцы» прошли не менее 5000 верст (см.: А. Белослюдов. К истории «Беловодья». «Записки Западно-Сибирского отд. русского геогр. общества» кн. XXXVIII. Омск, 1916, стр. 32—35). А. Принтц между прочим сообщает: «Недавно еще появилась между инородцами (т. е. бухтарминцами, см. ниже историю заселения Бухтармы.— *К. Ч.*) молва о каком-то Белогорье, находящемся будто бы также в Китайской земле...» (А. Принтц. Указ. соч., стр. 578).

Ишимского и Ялуторовского округа Тобольской губернии и основали с. Верхне-Усинское[84].

В 1869 г. Х. Бобров снова собирает искателей легендарного края и через 29 лет после своего первого путешествия отправляется в новое странствование. Пройдя несколько монгольских областей, он добрался до р. Уст и нашел старообрядческое поселение, но тут же покинул его, узнав, что жители подчиняются русским властям. В пути он встретил ученую экспедицию, в составе которой был Павлинов — русский консул в Кульдже. Х. Бобров с товарищами за это время успел побывать в Хобдинском и Улясутайском округах Западной Монголии, на оз. Ике-Арал и Убсанор, переходил снежный хребет Танну-Ола, побывал у истоков Енисея и Кемчика.

Препровождая Х. Боброва в Бийск, Павлинов просил власти не преследовать его, так как Бобров оказал большие услуги экспедиции своим рассказом обо всех районах, в которых он бродил в поисках Беловодья[85].

Два последних документированных алтайских известия о поисках Беловодья относятся к 1888 и 1897 гг. По сведениям Е. Шмурло, в 1888 г. в побеге участвовало около 40 человек из с. Кабы, но они были возвращены местными властями до перехода через границу[86]. Об эпизоде 1897 г. очень кратко сообщает Б. Герасимов: «В 1897 г. старообрядцы дер. Коробихи под влиянием рассказов некоего авантюриста казака Богданова, вздумали переселиться в новое Беловодье — в верховья реки Енисея. Переселение не состоялось. Староверы были задержаны»[87].

В 1903 г. в предисловии к упоминавшемуся уже «Путешествию уральских казаков в Беловодское царство» Г. Т. Хохлова В. Г. Короленко писал: «Некоторые из статистиков, исследовавших Алтайский округ, уже в последние годы сообщали пишущему эти строки, что и в настоящее время известны еще случаи этих попыток проникнуть в Беловодье через таинственные хребты и пустыни Средней Азии. Некоторые из этих искателей возвращаются обратно, претерпев всякие бедствия, другие не возвращаются совсем. Нет сомнения, что эти «другие» погибают где-нибудь в Китае или в суровом, негостеприимном и недоступном для европейца Тибете. Но наивная молва объясняет это исчезновение иначе... По ее мнению, эти пропавшие без вести остаются в счастливом Беловодском царстве. И это обстоятельство

---

[84] «Беловодье», «Сибирская энциклопедия», т. I, Новосибирск, 1929, стр. 271.

[85] «Дело Томского губернского суда о бухтарминских крестьянах, бежавших за границу».

[86] Е. Шмурло. Указ. соч., стр. 24.

[87] Б. Герасимов. В долине Бухтармы. Краткий историко-географический очерк. «Записки Семипалатинского подотдела Западно-Сибирского отд. Русского геогр. общества», вып. V. Семипалатинск, 1911, стр. 9.

манит новых и новых мечтателей на опасности и на гибель»[88].

Предпринимались ли после 1903 г. поиски Беловодья, связанные с районом Алтая, достоверно неизвестно.

В начале 1920-х годов на Алтае побывал известный художник Н. К. Рерих. Он тоже слышал рассказы о Беловодье и его поисках на этот раз в сторону Гималаев, что дало ему повод отожествить легендарную страну, созданную воображением русских крестьян, с буддийской обетованной страной Шамбала (буквально «Белый остров») — священным местом, «где земной мир соприкасается с высшим состоянием сознания». По рассказам, которые слышал Н. К. Рерих, одна из партий разыскала Беловодье и побывала там, «только не было им позволено остаться там и пришлось вернуться». Много чудес говорили они об этом месте, «а еще больше чудес не позволено им было сказать». По словам рассказчиков, последняя попытка найти Беловодье была совершена еще в годы гражданской войны в Сибири[89].

Этнографическая экспедиция 1927 г. (Е. Э. Бломквист и Н. П. Гринкова) слышала в Бухтарме рассказы стариков о тайных побегах и встречала даже участников каких-то походов, датировать которые было уже трудно. При этом, кроме походов в Китай и через Китай, упоминалось о попытках искать Беловодье в Афганистане и даже Индии. А. Белослюдову тоже, вероятно, рассказывали о каких-то походах в начале XX в.

В 1916 г. он писал: «Другие путешествия кончались почти тем же. Надежды найти Беловодье вдали рушились, но зато ходившие на Беловодье увидели привольные места вблизи, куда по возвращении и сбивали переселяться своих односельчан»[90]. Здесь же А. Белослюдов замечает: «В настоящее время на Бухтарме уже не верят в существование Беловодья, хотя не редкость еще встретить старика, который, свято веря, расскажет вам, что на Беловодье, на море, на островах живут святые люди, что если попасть туда, то можно живьем сделаться святым и взойти на небо; добавит далее, что святых людей видели ходившие на Беловодье; святые люди верхом на конях по водам подъезжали к ним и звали, но кони, ходившие на Беловодье, тонули и святые люди уезжали обратно»[91]. Белослюдов сообщает о варианте легенды с упоминанием великого князя Константина.

Вероятно, уже в эти годы легенда о Беловодье стала вытесняться преданиями о том, как его искали, но не нашли. Вместе с тем вера в существование Беловодья была еще в какой-то ме-

---

[88] См.: «Записки Русского геогр. общества по отд. этнографии», т. XXVIII, вып. 1, СПб., 1903, стр. 8.

[89] Н. Рерих. Сердце Азии. Southbury Conn., 1929, стр. 104.

[90] А. Белослюдов. Указ. соч., стр. 34.

[91] Там же, стр. 34—35.

ре жива. Так, Д. П. Зырянов, родственники которого принимали участие в походах, рассказывал в 1927 г.: «Но немного им и осталось дойти-то. Дальше идет море глубокое, и на том берегу стоит крепость старинная, и живут в ней праведники, сохранившие веру истинную, бежавшие от бергальства [92], от солдатства (ратники были). Попасть к ним можно, перейдя это море, а по морю вывешена дорога фертом [93], лошади по брюхо, на одни сутки пути. Слух идет, что и сейчас живут они там и хранят древлее благочестие» [94].

К 1898 г. относится попытка уральских казаков отыскать «Беловодское царство», описанная в подробном дневнике участника поездки казака Г. Т. Хохлова с предисловием В. Г. Короленко [95], о котором мы уже говорили. Остановимся на ней подробнее.

Поездка уральских казаков, длившаяся около четырех месяцев (с 22 мая по 24 сентября 1898 г.), связана не только с поисками Беловодья, но и со стремлением проверить достоверность грамот некоего Аркадия, выдававшего себя за епископа, поставленного в Беловодье. Впрочем, на первой же странице своего дневника Г. Т. Хохлов пересказывает «Путешественник» Марка Топозерского и напоминает о попытке искать Беловодье, предпринятой уральскими казаками еще до появления самозванного Аркадия. В 60-е годы уральские «никудышники» (т. е. беспоповцы) под влиянием «Путешественника» «составляли несколько съездов, на которых совещались для отправления депутации в восточные

---

[92] Бергаль, или бергауер (от нем. Berghauer) — рудокоп.

[93] Т. е. дорога отмечена вехами, но не по прямой линии, а зигзагами.

[94] Е. Э. Бломквист и Н. П. Гринкова. Кто такие бухтарминские старообрядцы. «Бухтарминские старообрядцы. Материалы комиссии экспедиционных исследований», вып. 17. Серия Казахстанская, Л., 1930, стр. 39—40. Своеобразным и поздним откликом легенды было переименование одного из переселенческих сел современного Даксынского района Целиноградской области Казахской ССР в село Беловодское. В ответ на наш запрос, адресованный учителям этого села, в письме, подписанном учительским коллективом Беловодской восьмилетней школы, сообщалось: «Что касается самого названия села, то оно появилось в конце 20-х — начале 30-х годов нашего века. До этого село называлось Буркияны, что означает в переводе на русский язык «много зайцев»... Село Беловодское названо по предложению тавричан. Те где-то у себя на родине слышали о богатом и привольном селе Беловодском. Название понравилось в селе и сельский сход принял его».

[95] В 1902 г. в очерке «У казаков» В. Г. Короленко впервые упомянул о «беловодском» путешествии уральских казаков. По сообщению В. Г. Короленко, ранее о путешествии писал один из его участников — В. Д. Максимычев «на страницах местной газеты»; статья В. Д. Максимычева «была издана отдельной брошюрой, которую жадно покупало казачье население» («Русское богатство», 1902, № 11). К сожалению, нам, так же как и В. Г. Короленко, не удалось разыскать ни брошюру В. Д. Максимычева, ни статью его. Об истории знакомства В. Г. Короленко с Г. Т. Хохловым и о встрече казаков с С. Ф. Ольденбургом и Ф. Д. Батюшковым см.: Ф. Д. Батюшков. В. Г. Короленко, как человек и писатель. М., 1922, стр. 74—75.

края»[96]. Наконец, вероятно, в начале 1870-х годов[97] казак Головского поселка Варсонофий Барышников с двумя товарищами решил попытаться проникнуть в Беловодье морским путем, однако, достигнув Бомбея, вернулся назад.

После появления в севернорусских губерниях Аркадия «Беловодского» уральцы пытались узнать от него, «какими путями выезжал он из Беловодья в Россию»[98]. Однако Аркадий, как пишет Г. Т. Хохлов, «уклонялся открыть свой путь и местонахождение Беловодии»[99]. В 1898 г. уральцы собрали 2500 руб. и снарядили трех казаков — О. В. Барышникова, В. Д. Максимычева и Г. Т. Хохлова. Им пришлось совершить длительное путешествие по маршруту: Одесса — Константинополь — Сан-Стефано — Афон — Смирна — о. Патмос — Родос — о. Кипр — Бейрут — Сидон — Тир — Акра — Кяфа — Яффа — Иерусалим — Порт-Саид — Суэцкий канал — о. Цейлон (Коломбо) — о. Суматра — — Сингапур — Сайгон — Гонконг — Шанхай — Нагасаки — Владивосток — Хабаровск — Чита — Иркутск — Красноярск — Кинель — Новосергиево.

Беловодье, конечно, и на этот раз найдено не было и вера в его существование, судя по дневнику Г. Т. Хохлова, была сильно подорвана[100].

Впрочем, в 1903 г. среди уральских казаков распространился слух о том, что Л. Н. Толстой будто бы посетил Беловодье, присоединился там к старообрядчеству и даже принял какой-то сан. Казаки отправили к Л. Н. Толстому специальную делегацию, которая должна была проверить этот слух. Слух, разумеется, но подтвердился: писатель поспешил разочаровать посетивших его казаков[101].

Попытка уральцев была последним этапом долгой и трагической истории поисков чудесного Беловодья[102]. Политическая и географическая наивность определенной части крестьянских масс

---

[96] Г. Т. Хохлов. Путешествие уральских казаков..., стр. 13.

[97] Как следует из изложения, это произошло после открытия Суэцкого канала, состоявшегося 17 ноября 1869 г.

[98] Г. Т. Хохлов. Указ. соч., стр. 14.

[99] Там же.

[100] В феврале 1899 г. более 300 уральцев собрались в одной из станиц, чтобы послушать рассказ Г. Т. Хохлова и его товарищей об их путешествии в Беловодье (см.: М. П. Чельцов. Современная жизнь в расколе и сектантстве, вып. I. СПб., 1905, стр. 27).

[101] М. П. Чельцов. Указ. соч., стр. 29—31. Отражение этих фактов см. в переписке В. Г. Короленко и Л. Н. Толстого (В. Г. Короленко. Полное собрание сочинений, т. X. М., 1956, стр. 320, 329, 342, 365, 385 и др.; «Былое», 1925, № 3/31, стр. 110).

[102] Слухи о казачьем путешествии в Беловодье быстро проникли и в севернорусские губернии. В 1903 г. Е. Ляцкого спрашивали в Усть-Цыльме, не слышал ли он, удалось ли казакам найти Беловодское царство (см.: Е. Ляцкий. Поездка на Печору. Из путевых заметок. «Вестник Европы», 1904, № 12, стр. 715—716).

уходила в прошлое. Приближалась русско-японская война, сделавшая невозможными толки о Беловодье — «Опоньском царстве», а за ней — революция 1905—1907 гг.

Мы уже дважды упоминали об Аркадии Беловодском. Деятельность этого авантюриста, спекулировавшего на крестьянской вере в существование Беловодья и выдававшего себя за епископа «беловодского поставления»[103], интересна не сама по себе, а как свидетельство распространенности легенды в 70—90-е годы XIX в., ее выхода далеко за пределы секты «бегунов». Аркадий подвизался в ряде севернорусских и центральнорусских губерний, что было бы немыслимо, если бы там ранее была неизвестна беловодская легенда.

Аркадий впервые объявился в 1849 г.; он был арестован в дер. Батуриной в 25 верстах от г. Томска. Затем сведения о нем долго не появлялись. Только в 1881 г. известия о нем вновь появляются на страницах периодической печати[104]. За это время Аркадий побывал в губерниях Тверской, Пермской, Вятской, Архангельской, Олонецкой, Новгородской, Петербургской, Московской, Оренбургской и др.[105] В 1885 г. полиция после долгих поисков настигла его, наконец, в г. Бугульме (Пермская губ.). Аркадий называл себя разными фамилиями пока, наконец, не была установлена подлинная — Пигулевский. Выяснилось, что он прежде уже арестовывался по каким-то уголовным делам. Несмотря на все это, Аркадий был лишь оштрафован на 100 руб. и выпущен на свободу с учреждением за ним полицейского надзора. Вероятно, правительство сочло полезным, чтобы он вносил споры и сумятицу в староверческую среду, конкурировал с попами так называемой белокриницкой иерархии и ослаблял ее. После 1885—1886 гг. Аркадий продолжает кочевать по северно-русским и приуральским губерниям, полемизировать с «австрийским согласием», «ставить» попов, писать догматические и обли-

---

[103] См.: И. Т. Никифоровский. К истории Славяно-Беловодской иерархии. Самара, 1891; «Из старообрядческого мира». «Современные известия». М., 6 сентября 1881 г.; Н. И. Ивановский. Старообрядческие архиереи до Амвросия. «Православный собеседник», Казань, 1881, № 12, стр. 345—346; «Новоизобретенная иерархия у раскольников». «Прибавления к Церковным ведомостям», СПб., 10 июня 1889 г.; «Летопись происходящих в расколе событий». «Братское слово», М., 1890, № 18, стр. 641—655; И. Никифоровский. К материалам для характеристики современного раскола («Беловодская» иерархия»). «Христианское чтение. Прибавления к Церковному вестнику». СПб., 1890. № 11—12; Г. Т. Хохлов. Путешествие уральских казаков, стр. 14—16, 71, 77 и др. См. также сообщения в «Пермских губернских ведомостях»: «Югокамские заводы» (13 ноября 1899 г.), «Еще об аресте лжеепископа» (14 ноября 1899 г.), «Грамота лжеархиепископа Аркадия» (23 декабря 1899 г.) и др.

[104] Из старообрядческого мира — «Современные известия», М., 1881, 6 сентября; Н. И. Ивановский. Старообрядческие архиереи до Амвросия, стр. 345—346 и др.

[105] См., например, статью: «Самозванец-архиерей в Пустозерском остроге». «Архангельские губернские ведомости», 17 декабря 1875 г.

чительные сочинения. Он сфабриковал «ставленные грамоты» в краткой и пространной редакциях, показывая даже «подлинники» этих грамот, написанные на «сирском языке», распространял послания о себе самом, в которых передавалось своеобразное «житие» с описанием путешествия в Беловодье, получения там чина и последующего возвращения в Россию[106]. Путая и перевирая географические названия[107], Аркадий утверждал, что Беловодья он достиг морским путем, а после возвращения в Россию жил некоторое время «в каргопольских пределах за Онегой рекой». Беловодье он называет «землей патагонов», говорит о том, что там царствует царь Григорий Владимирович с царицей Глафирой Иосифовной. Главный город — Трапезангунсик, «а по русски перевести значит «Банкон»», «а другой их же столичный город — Гридабад». В Трапезангунсике — Банконе 700 000 жителей и 300 церквей, один патриарх (Мелетий) и четыре митрополита «сирского языка».

На всем же острове 2 700 000 жителей (из них 500 000 русских выходцев) и 700 церквей. «Ересей и расколов, как в России, там нет. Воровства, обману и грабежу, убийства и лжи, и клеветы в христианах нет же, но во всех едино сердце и едина любовь»[108]. «Ставленные грамоты были скреплены подписью патриарха славяно-беловодского, камбайского, японского, индостанского, индиянского, англо-индийского, Ост-Индии, Июст-Индии и Фест-Индии, и Африки, и Америки, и земли Хили и Маголанская земля и Бразилия и Абасинии»[109]. К грамотам, писанным полууставом, прилагался «подлинник» на «сирском языке». По свидетельству С. Луканина, «это лист, написанный какими-то крючками, которые, по отзыву экспертов, не заключают в себе никакого содержания, кроме набора зигзагов»[110].

Очевидно, что Аркадию была известна не только беловодская легенда, но и «Путешественник» Марка Топозерского. Зная о

---

[106] Впервые выдержки из них были опубликованы в «Церковных ведомостях» (1889, № 24, стр. 687—688); см. также: И. Т. Никифоровский. К материалам для характеристики современного раскола, стр. 689—694; он же. К истории Славяно-Беловодской иерархии (три ставленные грамоты и другие документы); С. А. Наймушин. Моя жизнь в расколе. Вятка, 1897; С. Луканин. Грамоты лжеархиепископа Аркадия. «Пермские губернские ведомости», 1899, № 278 (по списку П. И. Нечаева); «Послание Аркадия, сочиненное им самим», Там же, № 247 и 253 и др.

[107] По свидетельству И. Т. Никифоровского, в 1885 г. при аресте среди отобранных у Аркадия вещей был обнаружен старый учебник географии на французском языке, в котором были отчеркнуты названия, совпадающие с упомянутыми в грамотах.

[108] С. Луканин. Автобиография лжеархиепископа Аркадия по собственноручной его рукописи. «Пермские губернские ведомости», 1899, 20 и 21 ноября, стр. 2. Этот мотив сближает грамоту Аркадия не только с «Путешественником», но и со «Сказанием об Индийском царстве».

[109] С. Луканин. Грамоты лжеархиепископа Аркадия, стр. 2.

[110] Там же, стр. 3.

неудачах, постигавших беглецов, искавших Беловодье, он выдвигает морской маршрут, в подражание которому морем отправились и уральские казаки. В отличие от легенды и «Путешественника» Аркадий говорит о беловодском царе, но сохраняет традиционное число высших духовных лиц «сирского» и русского языка.

Аркадий не был заинтересован в бегстве паствы в Беловодье, он брался «спасти» ее в России и старался внушить читателям своего послания мысль о невозможности достижения этой страны простыми смертными. Он сам будто бы из княжеского рода Урусовых, снаряжал его и его отца «собор» из «30 генералов и князей и графов», которые вручили им при этом 10 млн. руб. и дали для сопровождения 13 человек. Аркадий буквально оглушает длиннейшим перечнем стран, которые им якобы довелось проехать. Как все это не похоже на пешее мужицкое путешествие из деревни в деревню, от странноприимца к странноприимцу, которое рисуется в «Путешественнике»! И, наконец, он все же вынужден добавить почти по «Путешественнику»: «Воровства, обману и грабежу, убийства и лжи и клеветы в христианах нет же».

Несмотря на явный подлог и беззастенчивые выдумки, Аркадий смог продержаться почти 30 лет[111]. Все это свидетельствует о широкой популярности беловодской легенды среди русского крестьянства во второй половине XIX в.

* * *

Анализ маршрута, зафиксированного в списках «Путешественника», и изложение истории многочисленных попыток поисков Беловодья систематически приводили нас на Алтай, точнее, в Бухтарминскую и Уймонскую долины юго-восточного Алтая.

Объяснение этого факта можно найти в своеобразной истории русских поселений этих двух алтайских долин[112].

---

[111] Австрийско-московский епископ Антоний разыскал грамоту Аркадия, при помощи опытного начетчика Швецова проанализировал ее и разослал оттиснутое на гектографе специальное послание, обличающее «беловодского» архиепископа-самозванца. В 1881 г. Аркадий обращался к Антонию и предлагал ему компромисс и союз.

[112] См.: Г. Спасский. Известие о каменщиках. «Сибирский вестник», 1818, ч. IV; Ledebour. Reise durch Altaigebirge. Berlin, 1829—1830; С. Гуляев. Алтайские каменщики. «Академические ведомости», 1844, № 20—22, 29, 30; Е. Шмурло. Указ. соч., стр. 1—64; А. Принтц. Указ. соч.; П. П. Семенов и Г. Н. Потанин. Дополнения к III тому «Землеведения Азии» К. Риттера, СПб., 1877, стр. 79—87 и др.; Н. М. Ядринцев. На обетованных землях. «Сибирский сборник», кн. II, СПб., 1886, стр. 36—43; он же. Раскольничьи общины на границе Китая. «Сибирский сборник», кн. I. СПб., 1886, стр. 21—47; Д. Н. Беликов. Первые русские крестьяне — насельники Томского края и разные особенности в условиях их жизни и быта. Общий очерк за XVII и XVIII столетия. «Научные очерки Томского края под общей

В середине XVIII в. русская колонизация дошла в этом районе Сибири до северных предгорий Алтая. В 1723 г. А. П. Демидов построил первые заводы у Синей Сопки, вслед за этим здесь был образован Колывано-Воскресенский округ и построена Колывано-Воскресенская оборонительная линия. Через пять лет оборонительная линия была сдвинута на юг и стала проходить от Тигрецкого форпоста через Ново-Алейск, Устьубинск до Устькаменогорской на Иртыше. Еще при постройке Колыванской линии стало известно, что стихийная колонизация обогнала правительственные намерения. В 1748 г. были задержаны первые беглецы, направлявшиеся в глубь Алтая. В 1761 г. во время заготовки материалов за пределами «линии» воинская команда наткнулась на избушку, в которой жило двое русских. Однако поймать их не удалось; они ушли в горы. Стало выясняться, что в некоторых местах Алтая возникли целые деревни беглых крестьян, приписанных к Колывано-Воскресенским заводам, беглых крепостных и рекрутов из западных губерний, беглых ссыльных и беглых старообрядцев. Пересекая иногда (для обмена продуктами) официальную границу, они хранили в тайне существование своих деревень, опасаясь проникновения туда «начальства». Бухтарминская и Уймонская долины, в которых они поселились, оказались в эти десятилетия между государственными границами России и Китая на нейтральной территории, интереса к которой не проявляло ни одно, ни другое правительство, благодаря чему и оказалась возможна своеобразная тайная колонизация этих плодороднейших мест [113]. По-видимому, уже к середине XVIII в. Бухтарма и Уймон (ответвление той же Бухтарминской общины) приобретают определенную популярность среди сибирских крестьян. Несколько позже, возможно, к концу XVIII в., слухи о существующей мужицкой земле, без чиновников и попов, достигли и европейских губерний [114]. Есть сведения о том, что во второй половине XVIII в. именно эти две долины и назывались Беловодьем. Некоторые авторы объясняют это название белым цветом р. Бухтармы, ее притоков и верхней Катуни, стекающих с ледников и снежных хребтов, либо белой пеной стремительных горных речек Алтая.

ред. проф. Н. Ф. Кащенко», Томск, 1898, стр. 1—138; Г. Д. Гребенщиков. Река Уба и убинские люди. «Алтайский сборник», вып. V. Барнаул, 1912, стр. 1—80; А. Белослюдов. Свадебный ритуал каменщиков. «Записки Семипалатинского подотдела Западно-Сибирского отдела русского геогр. общества», вып. VII, Семипалатинск, 1913; Б. Г. Герасимов. В долине Бухтармы; он же. Поездка в Южный Алтай. «Записки Семипалатинского отд. РГО», вып. XVI. Семипалатинск, 1927, стр. 152; Бухтарминские старообрядцы.

[113] До 1756 г. эта территория формально входила в состав Джунгарского царства, однако она и джунгарской администрацией не контролировалась.

[114] См.: А. Михайлович. Русская колонизация горного Алтая. Тобольск, 1896, стр. 12.

Иногда вспоминается местное алтайское название снеговых гор — «белки», гора Белуха, приток Бухтармы р. Белая, деревня Белая или Беловая в долине Бухтармы и т. д.

Один из первых исследователей истории Бухтармы А. Принтц писал: «До появления Колыванской и Кузнецкой линий вышеозначенные местности (т. е. весь горный Алтай, южнее этой линии.— *К. Ч.*) носили название Беловодия. Многие жители северо-восточных областей России, по следам зверопромышленников, приходили туда целыми обществами, одни, чтобы освободиться от своих обязанностей, другие, чтобы скрыться от наказаний...» [115]. После учреждения Колыванской и Кузнецкой линий, пишет он далее, «округ потерял в народном мнении значение вольного». Когда же в 1764 г. была осуществлена третья ревизия, на этот раз коснувшаяся и сибирских крестьян, «Беловодьем стали называть пространство земель, никем не занятых, лежавших за Колыванской и Кузнецкой линиями к юго-востоку, до китайских пределов» [116], т. е. Южный Алтай, в состав которого входит Бухтарма и Уймон. Того же мнения держатся и Е. Шмурло и Н. Ядринцев и другие, побывавшие в середине и второй половине XIX в. на Южном Алтае. Е. Шмурло со всей определенностью пишет: «Беловодьем стали приволья Бухтарминского края» [117].

К концу XVIII в. бухтарминцы и уймонцы начинают испытывать трудности. К ним все ближе подходят «киргызы» (казахи), теснимые русской колонизацией Средней Азии. Плодородные долины Бухтармы и Уймона постигает трехлетний неурожай, преодолеть который при хозяйственной изолированности бухтарминцев было крайне затруднительно. Все это приводит к крушению идеи изолированной и вольной жизни на вольной земле. Бухтарминцев ожидала участь, подобная той, которая постигла другие группы крестьян, пытавшиеся поставить себя вне государства и общественной системы феодализма (казачество, переселенцев на новые земли, обитателей скитов и «общежительства» в лесных дебрях, беглецов на ничейные земли и за рубеж и т. п.) — возвращение в лоно государства и экономическое и социальное разложение.

Через посредство горного начальства Колыванско-Воскресенского горного округа бухтарминцы снеслись с русским правительством. Рескриптом Екатерины II от 15 сентября 1791 г. [118] они были приняты в состав России и объявлены «ясашными инородцами», т. е. подданными с обязанностью платить ясак, но свободными от всех других повинностей, включая обязанность

---

[115] А. Принтц. Указ. соч., стр 546.

[116] Там же.

[117] Е. Шмурло. Указ. соч., стр. 16.

[118] В это время Бухтарму населяло 318 человек — 250 мужчин и 68 женщин.

подчиняться присылаемой администрации, поставлять рекрутов и т. д. Екатерина пошла на столь парадоксальное решение вопроса для того, чтобы удержать за Россией Южный Алтай, освоенный уже русскими крестьянами. Правительство, по-видимому, рассчитывало, что такая поблажка беглым мужикам в связи с отдаленностью Бухтармы не скажется заметно на настроениях крепостной массы. Дальнейшая история показала, что оно ошиблось.

С 1791 по 1878 г. бухтарминцы упорно отстаивали свое особое положение и свои привилегии; чиновничество же Томской губернии все менее и менее с ними считалось. В упомянутой выше статье Н. Ядринцев писал: «Из дальнейшей истории их известно, что они долго держались на стороне и не ладили с местным начальством, так что земская полиция боялась заезжать к ним. Они считались отчаянными и отстаивали свободу. Действительно, по рассказам путешественников, каменщики до последнего времени сохранили независимый и отважный характер»[119]. Бухтарминцы стремились сохранить общинно-артельное управление, право на собственный суд[120]. Правительство же то приписывало их к особой инородческой управе, то присылало исправников и заседателей, то пыталось устроить церковную перепись. В 1878 г. все льготы бухтарминцев были ликвидированы, их зачислили в общий крестьянский оклад, стали брать рекрутов и т. д.[121]

Бухтарминцы иногда отвечали открытым сопротивлением или неподчинением, но чаще побегами в горы, беспрестанными поисками Беловодья. Изменение порядков в Бухтарме, нараставшая неудовлетворенность бухтарминцев привели к тому, что Бухтарма и Уймон перестали считаться Беловодьем. Наступление на права и традиционные порядки бухтарминцев породило в них желание искать новые земли, где они могли бы поселиться привольно. «Начали носиться мифы о новых странах, где живется привольно, где нет гонений на веру и где не платят податей»[122]. В 1879 г. Н. М. Ядринцев писал: «Когда я стал посещать Алтай, население начало искать какую-то мифическую

---

[119] Н. М. Ядринцев. Раскольничьи общины.., стр. 41.

[120] Один из примеров своеобразного наказания преступников приводит А. Принтц. В 1788 г., еще до присоединения к России, уличенных в преступлении бухтарминцев сажали на специально сколоченный плот, давали по буханке хлеба и пускали вниз по Бухтарме. Таким образом, если правительство наказывало ссылкой в Сибирь, то бухтарминцы наказывали высылкой в Россию.

[121] Известно, что бухтарминцы пробовали ходатайствовать о сохранении льгот. В 1882 г. они посылали в Петербург специальную делегацию, однако хлопоты не увенчались успехом. В эти годы среди бухтарминцев складывается характерная легенда о пропавшей грамоте, которая могла бы спасти Бухтарму от «омужичивания» (см.: Н. М. Ядринцев. Раскольничьи общины.., стр. 46—47).

[122] Н. М. Ядринцев. Раскольничьи общины.., стр. 42.

страну Беловодье»[123]. Е. Шмурло утверждал не менее определенно: «Через все XIX столетие проходит неустанное искание этого фантастического Эльдорадо, где реки текут медом, где не собирают подати, где, наконец, специально для раскольников не существует никоновской церкви. Беловодье — географический пункт, не отличающийся ни определенностью, ни устойчивостью. Оно вообще там, где хорошо живется, причем мерка этого «хорошего», разумеется, крайне субъективна. Но вообще его надо искать возможно дальше... Где она, эта сокровенная земля,— точно, разумеется, никто никогда определить не мог. Основывались на слухах, на фактических предположениях, на кривотолках. То это Беловодье на верховьях Енисея или на оз. Ленгуре, то на какой-то реке Карше, в стороне Турканской, то где-то около Кобдо... Чтобы судить о степени подготовки, с какою предпринималось выселение, достаточно сказать, что одна партия шла на реки Тигр и Евфрат в Япанское (т. е. в Японское.— *К. Ч.*) царство, и рассказчик, передававший мне об этом событии, долго не хотел верить, когда я с картою в руках объяснял, почему они не могли попасть одновременно и в Месопотамию и на берега Тихого океана»[124].

На этом этапе развития легенды Бухтарма и Уймон превращаются в сборные пункты всех стремящихся в Беловодье. Именно это и отразилось в анализированном «Путешественнике», где Уймон — последний пункт российского этапа путешествия, место, где сведущие люди должны показать проходы в горах и путь в китайское государство. Н. Ядринцев, пересказывая историю заселения этих долин, подчеркивает, что жителям их было свойственно ощущение временности их пребывания на Южном Алтае. Здесь же он приводит характерный алтайский вариант известной песни:

Уж вы, горы, гороньки алтайские.
Приютите вы нас, добрых молодцов, добрых молодцов, разбойничков.
Мы пришли к вам, гороньки не век вековать —
Не век вековать, одну ночку ночевать... [125]

---

[123] Н. М. Ядринцев. Судьба русских переселений за Урал. «Отечественные записки», 1879, июнь, стр. 150.

[124] Е. Шмурло. Указ. соч., стр. 15—16. В этой же статье на стр. 17 Е. Шмурло пишет: «Точно так же в наше время — за мою поездку мне не раз приходилось это слышать — бухтарминцы называли Беловодьем «Кемчугу», ту часть Монголии, что лежит на юг от Ману-Усинского пограничного округа, и где действительно существуют русские поселения». Ср. представления, отраженные в ряде средневековых «космографов» о том, что рай находится за океаном и в то же время из него вытекают реки Тигр, Евфрат, Гион и Фезон. Об отожествлении Алтая и Беловодья говорит также С. И. Гуляев в письме к И. И. Срезневскому (см.: «Былины и исторические песни из Южной Сибири». Новосибирск, 1939, стр. 175); Б. Герасимов в статье «В долине Бухтармы», стр. 10—11, и др.

[125] Н. М. Ядринцев. Раскольничьи общины..., стр. 28.

В 1962 г. Я. Р. Кошелев сообщил об интереснейшей находке: среди неопубликованных записей А. Белослюдова, хранящихся в архиве Всесоюзного Географического общества, он обнаружил шуточную песню о неудачных поисках Беловодья[126]. В связи с тем, что она до сих пор не публиковалась, воспроизводим ее полностью:

Беловодцы — молодцы
Раззорились во концы —
Сохи — бороны рубили,
Новы горенки топили,
Сухари они сушили,
Сухари они сушили,
По утесам развозили.
Сухари-то были сладки,
Нагребали полны шапки.
Но начальство-то узнало,
Казаков отряд послало.
Казаки-то их догнали,
Да плетями отодрали,
И домой пешком послали[127]

Песня о беловодцах по понятным причинам осталась местной, бухтарминской песней, но уже сам факт ее возникновения свидетельствует о том, с какой живостью переживались на Алтае поиски Беловодья и неудачи, с ними связанные.

Нельзя не вспомнить первые строки известной книги Н. Флеровского «Положение рабочего класса в России»: «Ох, плохое наше житье,— слышится всюду в средней России,— земли у нас малые, оброки большие и повернуться как, не знаешь: вот в Саратовской губернии или Пермской — там житье: земли много, паши сколько хочешь, там и умирать не надо». Поехал я посмотреть на Эльдорадо в восточной России, но лишь только забрался в самое сердце Пермской губернии, услышал ту же песню: «Плохое наше житье, вот в Тобольской губернии — там житье, так житье, там и землю никогда не унавоживают». Спешу в Тобольскую губернию, но там, оказывается, также плохое житье и восхваляется Томский округ: «Там-де и леса изобильные и земли неделенные». Но и в Томском округе крестьянин оплакивает свою горькую участь: «Здесь земли легкие, не плодоносные,— говорит он,— зима суровая, ничего не родится, вот в Кузнецком и Бийском округе — там богатство, и хлеб, и мед, и лес — все в изобилии». Добрался я до Кузнецкого округа — и что же? Хотя бы встретил тень довольства своею судьбою. «Зачем и дети-то у нас родятся,— кричат матери в один голос,— пусть бы они умирали скорее, нам бы легче было». Где же хорошо?— спрашиваю я, наконец, в

[126] Я. Р. Кошелев. Русская фольклористика Сибири, стр. 311; см. также: Я. Р. Кошелев. Вопросы русского фольклора Сибири (Дооктябрьский период), стр. 45.

[127] Архив Географического общества СССР, разряд 62, оп. 1, д. 28: А. Белослюдов. Материалы по этнографии засельщиков Бухтарминской долины на Алтае («Каменщики»). Песни, загадки, частоговорки, заговоры и молитвы. 1914 г. Раздел «Шуточные песни», № 40. (Текст скопирован И. В. Жуковской).

недоумении. «В Восточной Сибири, там хорошо» отвечают мне. Но терпение мое достигло своего предела»[128].

Если здесь и не называется Беловодье, лежащее где-то за китайским царством, то в известных пределах (до Бийска и Кузнецка) точно повторяется маршрут, уже хорошо знакомый нам по «Путешественнику». В то же время изучение материалов, связанных с историей крестьянского переселенческого движения, показывает, что маршрут, зафиксированный в «Путешественнике» и названный Флеровским, был одним из наиболее популярных традиционных направлений этого движения в XIX в., особенно во второй его половине.

В этом маршруте, с одной стороны, как бы обобщается последовательный ход поисков «вольных земель», с другой стороны, отражен уже тот их этап, на котором переселенцы разом проходили весь этот исторически сложившийся путь. Восприятие своих бедствий и своего гнета, как местного, не общего для всей России и тем более кончающегося за ее пределами, сменялось своеобразным обобщением (и экономическим, и политическим, и религиозным, и, добавим мы, легендарным, поэтическим), выраженным в беловодской легенде, в которой тоже предстояло разочароваться.

Итак, Беловодье — не определенное географическое название, а поэтический образ вольной земли, образное воплощение мечты о ней. Это подтверждается и составом слова «Беловодье». Первая часть его *бело* несомненно воспринималась не как название цвета, а связывалось с другим значением прилагательного *белый*, хорошо известным и в старом русском языке, и в диалектах, и отчасти сохранившемся в современном литературном языке — «чистый, свободный от чего-либо, вольный».

Так, «беломестцами» или «обельными» назывались крестьяне, освобожденные от всяких податей или повинностей (потомки Сусанина, так называемые беломестные казаки, некоторые семьи в Карелии[129] и др.), «белыми» назывались земли, не подвергавшиеся обложению в противоположность «черным» землям, «черносошным» крестьянам и т. д.

В словаре И. И. Срезневского, так же как и в академическом «Словаре современного русского языка», значение «белый» — «чистый», «свободный», «вольный» специально выделяется и истолковывается[130]. В. Даль, ссылаясь на томский диалект, отмечает: «Беловодье — никем не заселенная вольная земля»[131]. Напом-

---

[128] См.: В. В. Берви-Флеровский. Избранные экономические произведения в двух томах, т. I. М., 1958, стр. 35.

[129] Об обельных крестьянах в Карелии см. выше, примеч. 40 на стр. 21.

[130] См.: И. И. Срезневский. Материалы для словаря древнерусского языка, т. I, М., 1953, стр. 218; «Словарь современного русского литературного языка», т. I. М.— Л., 1948, стр. 378—387. Ср.: М. Фасмер. Этимологический словарь русского языка, т. I. М., 1964, стр. 149 (слова «белый», «белорус»).

[131] В. В. Даль. Толковый словарь живого великорусского языка, т. I, М., 1955, стр. 156.

ним еще о том, что в XIX в. на Алтае параллельно с легендой о Беловодье бытовала легенда о Белогорье, раскольничье селение в Австрии называлось Белой Криницей и т. д.

Вторая часть слова Беловодье — *водье* также наделялось совершенно определенным смыслом и вместе с тем обобщенным — остров, земля, лежащая за водой, за морем. Было бы странно разыскивать Беловодье на карте. Однако Беловодье страстно искали и горячо надеялись найти. «Путешественник» утверждает, что это удалось целой группе русских людей после разгрома Соловецкого монастыря, причем они добрались до Беловодья морским путем через Ледовитый океан. Позже некоторые будто бы достигали желанной страны «сухопутным путем», двигаться которым советует «Путешественник», ссылаясь на Марка (Михаила) и его товарищей. Характерно, что Аркадий «Беловодский» выдвигает в своих грамотах южный морской путь на восток. Именно по этому пути и направились уральские казаки во главе с Г. Т. Хохловым, а еще раньше их — казак Варсонофий Барышников.

Южный морской путь на Дальний Восток был издавна знаком и европейским и русским мореплавателям. Предположения же о существовании северного пути возникли в XVI в., систематические поиски его начались в 1720 г., а завершились они лишь в 1932 г. экспедицией О. Ю. Шмидта. Вместе с тем поморы издавна ходили в Обскую и Тазовскую губу (Мангазея), огибали мыс Челюскин и даже достигали Новосибирских островов [132]. По преданию, бытующему среди так называемых русско-устьинцев, т. е. русских, населяющих Русско-Устьинский наслег Аллаиховского района Якутской АССР, их предки пришли в эти места еще во времена Ивана Грозного «морем на кочах» с берегов Белого моря, Мезени и Печоры, т. е. по крайней мере в конце XVI — начале XVII в. [133]

Примерно в это же время русские землепроходцы, двигаясь через Сибирь сухопутным путем, впервые выходят на острова северной части Тихого океана [134].

Таким образом, как бы это ни оправдывалось дальнейшими успехами полярного мореходства XIX—XX вв., в утверждении «Путешественника», что участники Соловецкого восстания достигли Беловодья именно северным морским путем, содержалась изрядная доля идеализации.

[132] См.: М. С. Бондарский. Очерки по истории русского землеведения, т. I. М., 1947, стр. 20, 37—39 и др.; Б. О. Долгих. Новые данные о плавании русских северным морским путем в XVII в. Сб. «Проблемы Арктики», 1943, № 2.

[133] Т. А. Шуб. Былины русских старожилов низовьев реки Индигирки. «Русский фольклор», т. 1. М.— Л., 1956, стр. 207—209.

[134] Первые смутные сведения о народах побережья Тихого океана русские получили в конце 30-х годов XVII в. (см.: Н. Н. Степанов. Русские экспедиции на Охотском побережье в XVII в. и их материалы о тунгусских племенах. «Ученые записки ЛГПИ», т. 188, 1959, стр. 179—254).

Беловодье — страна, находящаяся за Китаем, где-то в океане; она расположена на множестве островов, там растут «древа», которые «с высочайшими горами равняются», бывают сильные морозы и частые землетрясения. «Опонцы», живущие в том же Беловодье, либо где-то рядом, «в землю свою никого не пущают и войны ни с кем не имеют». Нельзя не заметить, что все это действительно напоминает тихоокеанские острова, расположенные вдоль северо-восточного побережья азиатского материка (Курильские и Алеутские острова, Сахалин, Японские острова), причем особенно их северную часть (Курильские острова)[135], где действительно бывают сильные морозы и постоянные землетрясения и извержения вулканов (на 35 больших и бесчисленном количестве мелких островов этого архипелага находится более 100 вулканов, из которых по крайней мере 33 действующих). Крупнейшие из Курильских островов — Уруп, Итуруп и Кушанир покрыты густыми лиственными и кедровыми лесами.

Сведения о Японии проникают в русскую письменность в XVII в.[136] К этому времени русское правительство еще не располагало ничем, кроме слуха о том, что Япония необыкновенно богата и находится где-то в океане, к востоку от устья Амура. Однако японцы вплоть до середины XIX в. «никого в свою землю не пущали» и их решительное нежелание входить в какие-либо отношения с иностранцами (кроме китайцев и отчасти голландцев) было сломлено лишь военной силой США, Англии и Франции в 1854 г. Официальные взаимоотношения Японии с Россией были впервые установлены в 1854—1855 гг. после подписания Симодского трактата.

В XVIII и первой половине XIX в. Япония была единственным географическим соседом России, о котором знали крайне мало.

Завидев берега Японии, сопровождавший экспедицию адмирала Путятина в 50-х годах XIX в. в качестве ее летописца И. А. Гончаров воскликнул: «Вот достигается, наконец, цель десятимесячного плавания, трудов. Вот этот запертый ларец с потерянным ключом, страна, в которую заглядывали до сих пор с тщетными усилиями склонить и золотом, и оружием, и хитрой

---

[135] На Японских островах климат не столь суров, а Алеутские острова совершенно лишены леса. В то же время землетрясения и извержения вулканов в равной степени характерны для всех этих трех архипелагов.

[136] См.: «Космография, 1670 г. Книга, глаголемая Козмография, сиречь описание сего света земель и государств великих». СПб., 1878—1881, стр. 379—389; «Описание славного и великого острова Иапонского и что при нем обретается». В кн.: Н. М. Спафарий. Сибирь и Китай. Кишинев, 1960, стр. 285—288; «Чертеж всех сибирских городов и рек и земель», вошедший в «Чертежную книгу Сибири, составленную тобольским сыном боярским Семеном Ремезовым в 1801 г.» (СПб., 1882, лл. 22—23). На чертеже Ремезова «Апония» лежит за китайским царством и вместе с тем против устья Амура, о котором сказано: «До сего места царь Александр Македонский доходил и ружье спрятал, колокол оставил».

политикой, на знакомство»[137]. Неизвестность в сочетании со слухом о необыкновенном богатстве Японии, по-видимому, и явилась почвой для втягивания «Апонского государства» в Беловодскую легенду[138]. Примечательно, что в те же десятилетия, когда царское правительство искало Японию, а потом добивалось установления с ней дипломатических и торговых отношений, народная мысль связывала с этой загадочной страной надежды, которым не суждено было осуществиться. Нельзя не признать историческим парадоксом и то, что в легенде идеализируется изолированность Японии, что должно было гарантировать ее независимость от российских феодальных отношений, в то время как в действительности изоляция была средством, к которому прибегала японская сегунская верхушка для искусственного удержания феодальной системы, торможения феодального кризиса, охватившего Японию в XIX в.

В легенде, вероятно, отразилось и то, что Японию русские впервые узнали через Курилы. В 1713 г. Иван Козыревский с отрядом служилых казаков и местных жителей отправился с Камчатки на Курилы, для «проведывания от Камчатского Носу за переливами морских островов и Апонского государства»[139]. В по-

---

[137] И. А. Гончаров. Фрегат «Паллада». Собрание сочинений в восьми томах, т. III, М., 1953, стр. 3.

[138] Легенда о Японии — стране необыкновенных богатств была широко распространена и в Западной Европе. Как пишет современный исследователь, «слухи о богатстве Японии, как теперь известно, очень преувеличенные, сыграли заметную роль в истории великих открытий. До Марко Поло они распространялись арабскими географами, например Идриси (XII в.), после Марко — западноевропейскими «космографами» XV в., например одним из вдохновителей Колумба Паоло Тосканелли. В XVI—XVIII вв. такие слухи распространялись и самими португальцами-авантюристами вроде М. Пинту и их завистливыми западноевропейскими конкурентами; последние, например, утверждали, будто португальцы в начале XVIII в. вывозили ежегодно из Японии 600 бочонков чистого золота (Э. Реклю. «Земля и люди», т. 7. СПб., 1900, стр. 842). Этим слухам верили по крайней мере до середины XIX вв.». (прим. И. П. Магидовича к «Книге Марко Поло». М., 1956, стр. 315). Ср. описание Японии у Марко Поло: «Остров очень велик: жители белы, красивы и учтивы, они идолопоклонники, независимы, никому не подчиняются. Золота, скажу вам, у них великое обилие: чрезвычайно много его тут и не вывозят его отсюда: с материка ни купцы, да и никто не приходит сюда, оттого-то золота у них, как я вам говорил, очень много. Опишу вам теперь диковинный дворец здешнего царя. Сказать по правде, дворец здесь большой и крыт чистым золотом, так же точно, как у нас свинцом крыты дома и церкви. Стоит это дорого — и не счесть! Полы в покоях, а их тут много, покрыты также чистым золотом, пальца два в толщину; и все во дворце, и залы, и окна покрыты золотыми украшениями. Дворец этот, скажу вам, безмерное богатство, и диво будет, если кто скажет, чего он стоит! Жемчугу тут обилие; он розовый и очень красив, круглый, крупный, дорог так же, как и белый. Есть у них и другие драгоценные камни. Богатый остров и не перечесть богатства» (там же, стр. 170). В XVII—XVIII вв. в связи с поисками Японии ходили легенды о богатой «земле Гамы», о «серебряных» островах и т. д.

[139] «Памятники сибирской истории XVIII в., кн. 1. 1700—1713». СПб., 1882, стр. 543. В челобитной Петру I от 26 сентября 1711 г. И. Козыревский

следующие годы освоение Курил развивалось так же, как и большинства районов Сибири и Дальнего Востока,— стихийная колонизация, инициатива искателей вольных земель, землепроходцев и промышленников значительно обгоняла инициативу правительства. Правительство долгое время не знало, есть ли русские промышленники на Курилах, сколько их там, чем они занимаются и т. д. Тем временем они вышли на Сахалин и с южных Курил и нижнего Сахалина вступили в эпизодический товарообмен с японцами острова Хоккайдо.

В 1738—1742 гг. правительство снарядило первую экспедицию (М. Шпанберг) для обследования Курильских островов и поисков Японии. Экспедиция оказалась удачной, она насчитала 32 острова Курильского архипелага, и 16 июня 1739 г. первое русское судно увидело берега Японии. Как пишет Э. Я. Файнберг, изучавший архивы Адмиралтейств-коллегии, «русские заметили деревни, хорошо обработанные поля, множество лодок и толпу людей», что после пустынной Камчатки и диких Курил не могло не показаться удивительным [140].

Курилы явились той «дорогой», по которой русские дошли до Японии,— загадочной страны, богатой и цивилизованной, лежащей за тысячеверстным пространством пустынных и диких земель Дальнего Востока и северо-восточной Сибири. Вместе с тем Курилы — последняя полоса вольной земли в ходе стихийной колонизации азиатского материка, последняя реальная опора наивной и поэтической надежды мужика уйти из-под власти и гнета феодального общества. Легендарное Беловодье на тихоокеанских островах, где-то в районе Курил, в непосредственной близости от загадочной «Апонии» — последний географический рубеж, дальше которого оно уже не могло передвигаться. Правда, некоторым резервом продолжали оставаться малоосвоенные районы западного Китая и Внутренней Монголии, куда, как уже говорилось, попадали многие партии искателей Беловодья.

Суровость климата делала Курилы малоприспособленными для сельского хозяйства, о котором, конечно, мечталось творцам легенды. В этом отношении Бухтарма и Уймон — действительно плодородные долины — оставляли далеко позади и Курилы, и Сахалин, и северные районы Японии.

Неосведомленность носителей легенды в реальном положении вещей сказывалась и в том, что на тихоокеанских островах вблизи северо-восточных берегов азиатского материка они помещали ревнителей «древлего благочестия» и их церкви, патриарха и епископов, избежавших гонения «антихриста». В действитель-

---

и Д. Анцыферов сообщали об этом и обещали добраться в ближайшем будущем до «Матмаского (т. е. о. Хоккайдо.— *К. Ч.* и Апонского царства» (там же, стр. 463).

[140] Э. Я. Файнберг. Русско-японские отношения в 1697—1875 гг. М., 1960, стр. 27—28.

ности на Курилах, Алеутских островах и Сахалине их могла ожидать только встреча с язычниками-айнами [141], гиляками, орочонами, якутами, алеутами и т. д. В Японии же после активной деятельности католических миссионеров в XVI в. наступил длительный период жестоких преследований христианства. Следовательно, тихоокеанско-японский этап развития Беловодской легенды в отличие от бухтарминского не имел столь реальных экономических либо религиозных оснований.

Вместе с тем заселение Беловодья христианами, выходцами из западных земель и притом говорящих на «сирском языке», не лишено было все же некоторого исторического или, лучше сказать, легендарно-исторического основания. Представление о том, что где-то далеко на востоке живут христиане (разумеется, не просто православные и, тем более, не старообрядцы) могло возникнуть на почве каких-то воспоминаний о восточных ответвлениях христианства (манихеях, несторианах, маронитах, якобитах и т. д.), успехи которых в Средней Азии, Индии и Китае церковной легендой связывались с проповедью апостола Фомы (его не случайно упоминает и Г. Т. Хохлов на первой странице своего дневника). Исторически достоверно лишь то, что манихейцы (III в.) и несториане (V—VI вв.) доходили до Китая и некоторое время довольно сильно там распространились. Несториане и марониты первоначально говорили на древнесирийском («сирском») языке и долго сохраняли его впоследствии в качестве церковного обрядового и книжного языка. В X—XI вв. на северо-востоке Китая существовало государство киданей Ляо, в котором христиане (по европейской легенде) играли решающую роль. В конце XIX в. в Индии и Китае продолжали существовать разрозненные христианские общины [142]. Таким образом, сообщение «Путешественника» о сирском языке и патриархе антиохийского поставления, ушедшем с Запада от «папежского гонения», является не беспочвенной фантазией, а фантастической обработкой определенных исторических фактов и обстоятельств.

Процесс перенесения Беловодья в сознании его искателей из плодородных земель южного Алтая куда-то на восток и северо-

---

[141] Не исключено, что какую-то роль в развитии беловодской легенды сыграли впечатления от первых встреч с айнами — антропологически весьма отличающимися от других народов Дальнего Востока и какими-то своими чертами напоминающими европейцев. Не случайно в антропологии долгое время признавалась, а в настоящее время все еще дискутируется гипотеза европеоидности айнов (А. Бикмор, Д. Баск, В. Дэвис, Ж. Монтандон, Э. Эйкстед и др.) в противоположность принятой в советской науке гипотезе их австралоидности (см.: М. Г. Левин. Этническая антропология и проблемы этногенеза народов Дальнего Востока. М., 1958, стр. 249—295, там же обширная библиография. Последняя статья с обзором работ. См.: M. G. Levin. Még egyszer az ajné problémaról. «Müveltség es hagyomany», V. Debrecen, 1963, стр. 25—36 с резюме на нем. языке).

[142] См.: Порфирий. Восток христианский. Киев, 1879; Л. Петров. Восточные христианские общества. СПб., 1869, и др.

восток шел, вероятно, параллельно с усвоением и переработкой русскими промышленниками и землепроходцами фантастических легенд сибирских аборигенов о существовании на севере в Ледовитом океане или северной части Тихого океана «зеленой земли» или других легендарных островов с пышной растительностью, богатой пушниной и таинственным населением, не вступающим в прямой контакт с жителями материка («Земля Тикиген», «Земля Андреева» и др.). Особенно примечательна в этом отношении легенда о «земле бородатых», на которую обратил недавно внимание А. П. Окладников в интереснейшем этюде, опубликованном в «Трудах Отдела древнерусской литературы» [143].

Материалы, собранные А. П. Окладниковым, показывают, однако, что эти легенды напоминают более не китежскую, как это предполагает исследователь, а беловодскую легенду. «Бородатые» люди здесь мыслятся как старообрядцы, заброшенные на какой-то остров и живущие на нем богато и привольно, без властей, без податей и без рекрутчины. Они, подобно беловодцам, заботливо оберегают свою отъединенность и независимость от прочего мира, отвергаемого ими. Мы не будем повторять всех фактов, приведенных А. П. Окладниковым [144], укажем только на два, наиболее характерные. В середине XIX в. верхоянский исправник писал Иркутскому епископу Вениамину: «Народное предание говорит, что бородачи на том острову проживают лет четыреста, что какой-то епископ со свитою был занесен на него и выброшен, судно разбилось и спасения не было; будто слышат на том острове звуки колоколов, но как в жилья свои бородачи не допускают, а ведут торговлю только на берегу, то дикие чукчи сами наверно не удостоверяют» [145].

В 90-х годах XIX в. один старик на Колыме, услышав об экспедиции на Северный полюс, говорил Дионео: «Ну, значит, беспременно к людям, что в домах с золотыми крышами, заедут» [146]. В связи со свидетельством Дионео А. П. Окладников замечает: «Основанием для чукотского предания об острове с «бородаты-

---

[143] А. П. Окладников. «Земля бородатых». «Труды Отдела древнерусской лит-ры Института русской лит-ры АН СССР» (Пушкинский дом), т. XIV. М.— Л., 1958, стр. 521.

[144] А. П. Окладников ссылается на следующие работы: И. Сельский. Описание дороги от Якутска до Средне-Колымска. «Записки Сибирского отд. Русского геогр. общества». Иркутск. 1856, кн. I, стр. 84—108; П. Громов. Историко-статистическое описание камчатских церквей. «Труды Киевской духовной академии», т. 1. Киев, 1861; он же. Таинственные брадатые люди. «Прибавления к Иркутским епархиальным ведомостям». Иркутск, 23 декабря 1867 г.; Дионео. На крайнем северо-востоке Сибири. М., 1895, стр. 135—136; «Об исследовании островов против устьев рек: Уди, Камчатки, Колымы, Лены и Яни». «Памятники сибирской истории XVIII в.», кн. 2. СПб., 1838, стр. 501 и др.

[145] П. Громов. Таинственные брадатые люди, стр. 614.

[146] Дионео. Указ. соч., стр. 135.

ми» людьми и об имеющихся у них церквах с колоколами, может быть, являются доходившие до них, а через них и до русских казаков еще с XVII в. смутные рассказы о Японии и айнах, о буддийских и синтоистских храмах с колоколами»[147].

Ни в одной из записей, на которые указывает А. П. Окладников, нет упоминания Беловодья, и у нас нет оснований считать их вариантами нашей легенды. Однако подобные рассказы могли повлиять на ее развитие, утвердить искателей Беловодья в мысли искать желанную страну на тихоокеанских островах у северо-восточного побережья азиатского материка. Впрочем, основные поиски направлялись все же через Китай и районы Внутренней Монголии, правда, все к тем же островам Тихого океана.

Итак, с точки зрения истории колонизации Сибири (Алтая) и Дальнего Востока (Курилы и Сахалин) беловодская легенда получает свое объяснение и историческое обоснование[148].

Мечта о вольной земле сочетается в беловодской легенде не только с собственническими идеями, но и с типично старообрядческой мечтой о земле, сохранившей «древлее благочестие». И в этом смысле она является типичным порождением своего времени.

Изучение «Путешественника», истории поисков Беловодья и свидетельства историков, краеведов и этнографов, современников этих поисков, приводит к выводу, что соотношение социальных, экономических и религиозных стимулов постоянно колебалось. Вероятно, были группы искателей Беловодья, которыми руководили чисто религиозные побуждения (если считать, что таковые вообще могут существовать вне связи с их экономической и социальной почвой) или по крайней мере в сознании которых таковые преобладали. Однако, несомненно, были и группы, забывавшие о религиозной мотивировке поисков. Чаще всего, очевидно, и то и другое сосуществовало, органически и нерасторжимо переплетаясь и срастаясь и вместе с тем противоборствуя[149]. Недаром Бухтарму и Уймон населяли почти исключительно старообрядцы-беспоповцы, а известные Бобровы, возглавлявшие по-

---

[147] А. П. Окладников. Указ. соч., стр. 523.

[148] О связи Алтая и севернорусских губерний см.: К. В. Чистов. Легенда о Беловодье, стр. 171—174.

[149] Это правильно понял сибирский беллетрист А. Новоселов, автор повести «Беловодье», рисующий борьбу внутри партии «беловодцев», совершающих поход. Слабая сторона повести А. Новоселова — в стремлении объяснить причины поисков не социальными условиями существования крестьянства, а религиозным обетом и «инстинктом искания новых земель» (что свойственно, впрочем, и некоторым другим сибирским краеведам, например Ядринцеву). Повесть А. Новоселова публиковалась в журнале М. Горького «Летопись» (Пг., 1917, № 7 и 8 и 9—12). Последнее издание: А. Новоселов. Беловодье. Барнаул, 1957, стр. 50—132. Более известен другой пример использования беловодской легенды в художественной литературе — роман П. И. Мельникова-Печерского, где она вкладывается в уста странника Стуколова (см.: П. И. Мельников. В лесах. Книга первая, М., 1955, стр. 148—156).

ходы 1840—1860-х годов, были «бегунами». Все это исторически так же не случайно, как и старообрядческие симпатии казаков и известной части переселенческого населения Сибири.

В одном из списков «Путешественника» (и, может быть, не случайно только в одном) сделана приписка, обнаруживающая, что переписчику было что-то известно о неудачах походов в Беловодье и уже возникла потребность объяснения этого не только географическими, но и религиозными мотивами. В заключительных строках списка ИРЛИ-1 читаем: «Неизлишне щитаем и то упомянуть, что в землю это Беловодие только те могут по рассказам оного путешественника достигнуть, которые всеревностное и огнепальное желание положат вспять не возвратиться» [150].

Так открывалась возможность объяснить неудачу поисков недостаточной решительностью искавших, их связанностью прошлым, невыполнением ими каких-то религиозных требований. С другой стороны, как мы уже говорили, Хрисанф Бобров, один из самых упорных искателей Беловодья, открыв затерявшуюся вдали старообрядческую общину, немедленно покинул ее, как только узнал, что она признает российские власти. «Праведность» в сочетании с подчинением не устраивала его.

Надо подчеркнуть, что даже в «Путешественнике» Марка Топозерского, выдвигающем на первый план религиозную мотивировку бегства в Беловодье, нельзя обнаружить ни одного слова, которое напоминало бы об аскетических идеях старообрядчества. Беловодье — не монастырь, не скит, а вольная и плодородная земля; в нем скрываются от «начальства», а не от мира, бегут не от людей вообще, а к другим людям, которые живут там так, как хотелось бы создателям легенды.

Характерно, что легенда, при всей бесспорной консервативности старообрядчества, с которым она связана по своему происхождению, не содержит в себе идеи религиозной нетерпимости,— рядом с русскими в Беловодье живут люди, говорящие па «сирском» языке, «опоньцы» и «китайцы».

Разумеется, ни идеология «бегунов», ни беловодская легенда не были проявлениями «народного фурьеризма», как это утверждал известный теоретик либерального народничества И. Юзов [151]. Они выросли не на почве ученого либерализма, пытающегося преобразовать мир при помощи хорошей идеи, а на почве народного отчаяния и радикализма, классовой ненависти, полного отрицания возможности сосуществования с угнетателями и трагически-наивной веры в то, что закономерности феодально-капиталистической действительности не успели еще овладеть всем миром.

---

[150] Ср. в легенде о граде Китеже: назад не оборачиваться и ни о чем мирском не думать.

[151] И. Юзов. Русские дисседенты, стр. 116, 117 и др.

Неоднократно говорилось о роли «бегунов» в истории легенды. Однако это не значит, что беловодская легенда была «бегунской» легендой. Она несомненно имела значительно более широкое распространение. В пользу этого говорит и участие в поисках Беловодья сотен людей, по-видимому, никакого отношения к секте не имевших, и сама возможность авантюры Аркадия «Беловодского», походы уральских «никудышников» и многое другое.

«Бегунство» само по себе было религиозной санкцией «бегства», стихийного миграционного движения русских крестьян, стремившихся воспользоваться резервными пространствами для того, чтобы уйти из-под феодального гнета. В такой же мере легенда о Беловодье была одной из возможных поэтических санкций этого движения.

Легенда о Беловодье имела общерусский характер и распространение, и в то же время была особенно популярна среди старообрядцев-беспоповцев, причем сыграла определенную роль в развитии «бегунства» — крайнего, радикального его ответвления [152].

Легенда о Беловодье в том виде, в каком мы ее знаем, могла возникнуть только после присоединения первоначального Беловодья — Бухтармы и Уймона — к России (т. е. после 1791 г.). Нет основания считать, что процесс сложения легенды был очень длительным. Заявление, сделанное Бобылевым в министерство внутренних дел в 1807 г., свидетельствует о том, что легенда уже существовала.

Первые сведения о более или менее массовых поисках Беловодья проникают в официальные документы в 1825—1826 гг. Вполне вероятно, что до 1825—1826 гг. таких попыток было еще сравнительно немного. Можно предположить, что легенда (очевидно, и «Путешественник») возникла в конце XVIII — начале XIX в. (1791—1825 гг.). Не случайно именно в это время секта «бегунов» переживает особенный расцвет, именно в это время она проникает в Сибирь, 15 лет проводит на Топозере крупнейший деятель «бегунства» XIX в. Н. С. Киселев и т. д.

Соблазнительно было бы сделать еще одно сопоставление — к 1791 г. относится не только присоединение Бухтармы, но и указ Екатерины II «О установлении дипломатических отношений с Японией», сыгравший видную роль в истории попыток «открыть» эту загадочную страну. За ним последовала экспедиция А. Лаксмана (1792—1793 гг.), затем после перерыва в несколько лет,

---

[152] В опубликованной в 1961 г. истории русского старообрядчества западногерманская исследовательница В. Пляейр настаивает на том, что поиски Беловодья будто бы связаны с так называемой «поповщиной», т. е. правым, главным образом, купеческим ответвлением старообрядчества и ее иерархическими поисками. Здесь же утверждается, что поиски Беловодья развивались весь XVIII и в первую половину XIX в. Неосведомленность В. Пляйер в основных фактах истории легенды очевидна (V. Pleyer. Das russische Altgläubigentum. Geschichte. Darstellung in der Literatur. München, 1961, стр. 39).

падающих на царствование Павла, в 1803 г.— решение Комитета министров о торговле с Японией, письмо Александра I к японскому императору и неудачное посольство Н. Резанова, попавшего на несколько лет в плен к японцам. Известно, что после ряда инцидентов и столкновений в 1825 г. сегунат издал наиболее суровую изоляционистскую инструкцию, прекратившую почти до середины XIX в. попытки завязать отношения с Японией. Однако нет оснований решительно утверждать, что в конце XVIII — начале XIX в. уже вполне сложился «апоньский» вариант беловодской легенды. Документы Томского губернского архива, изученные Д. Беликовым, не упоминают Японию, реальные поиски шли в самых различных направлениях. С другой стороны, наиболее напряженные поиски Беловодья относятся к 1850—1880 гг.; к этому же времени и позже приурочиваются и списки «Путешественника» (М-П, ИРЛИ-1, ИРЛИ-2 и ИРЛИ-3), на которые мы опирались, изучая «апоньский» (т. е. тихоокеанский, островной) этап развития легенды и наиболее решительные попытки ликвидировать изоляцию Японии, закончившиеся, наконец, успехом. В эти годы наибольшее количество русских судов побывало в Тихом океане[153], наибольшее количество русских матросов насмотрелось с их бортов на загадочные японские берега.

Поэтому «апоньский» вариант мог сложиться с равным успехом и в это время. Вероятнее всего, он постепенно формировался в процессе накопления слухов и впечатлений от освоения Курил, Сахалина и поисков Японии, тянувшихся с начала XVIII до середины XIX в. Недаром уже в 1838 г. в Семенове был арестован «подданный японского государства». В 1869 г. Аркадий объявляет себя «беловодским» и в его грамотах неизменно фигурирует Япония, а уральский казак В. Барышников уже в начале 1870-х годов пытается искать южный морской путь в Беловодье.

Активность поисков Беловодья в 1850—1880 гг. и успешность авантюры Аркадия «Беловодского» в 1860—1880 гг., необходимым условием которых была общеизвестность легенды, наконец, отнесение двумя севернорусскими списками путешествия Марка Топозерского в Беловодье к 7382 (1874) г. заставляет нас считать 50—80-е годы периодом наиболее энергичной жизни беловодской утопии в сознании известной части русского крестьянства. Недаром в это время она активно варьируется и в географическом отношении и по содержанию (легенда о Беловодье с царем Константином, легенда о Белогорье и т. д.).

Экспедиция уральских казаков в 1898 г. и затем их поездка к Л. Толстому в 1903 г. были началом заключительного этапа истории легенды. Недаром и статья А. Белослюдова 1912 г. и записи этнографической экспедиции 1927 г. знакомят нас не с самой ле-

[153] В первой половине XIX в. русские мореплаватели совершили около 20 кругосветных плаваний.

гендой о Беловодье, а с рассказами о том, как искали Беловодье и не нашли, причем в 1927 г. эти рассказы записывались уже только от старшего поколения.

Следовательно, в конце XIX — начале XX в. легенда теряет свою основную функцию и постепенно становится историческим преданием.

Характерно, что на заключительном этапе истории легенды возникает рассказ о том, как Беловодье нашли, но «святые» жители его не взяли к себе пришедших грешников. Эволюция легенды в этом направлении, по-видимому, так и не завершилась. Общее для всего русского крестьянства изживание социально-утопических иллюзий в десятилетие, предшествовавшее Октябрьской революции, вело к выработке революционных представлений, религиозная же обусловленность проникновения в Беловодье могла привести только к одному результату — к превращению беловодской легенды в сказание о «сокровенной обители» (типа китежской, млевской и т. д.), к окостенению легенды, выветриванию из нее социальных элементов.

ЛЕГЕНДЫ О «ДАЛЕКИХ ЗЕМЛЯХ» В XVII–XVIII вв. «ГОРОД ИГНАТА»

Легенда о Беловодье была распространена довольно широко и в том виде, в котором она нам известна, существовала с конца XVIII — начала XIX до начала XX в. Значит ли это, что до ее возникновения не бытовало подобных легенд и что в XIX в. она была единственной? По-видимому, нет. Прежде всего легенда о Беловодье была распространена главным образом в севернорусских, центральных, приуральских и сибирских районах. Никаких свидетельств о распространении ее в южнорусских и приволжских районах нет. Для XVII в. это были районы относительно новой колонизации, однако это соображение не может уже считаться основательным для XIX в. Если легенды о «далеких землях», так же как легенды об «избавителях», связаны с важнейшими закономерностями истории народного сознания на позднем этапе развития феодальных отношений в России, то следует предположить, что и в этих районах должны были возникать какие-то легенды этого же типа.

В нашем распоряжении находится пока значительно меньше материала для окончательного решения этого вопроса, чем это было с легендами об «избавителях». Этот факт тоже должен быть объяснен.

Как мы уже писали, несмотря на несомненное наличие отдельных отзвуков похожих легенд в древнерусской письменности, пока нельзя установить, когда именно начали возникать социально-утопические легенды о «далеких землях». В отличие от легенд об «избавителях» они могли формироваться, по-видимому,

и задолго до XVII в.; с другой стороны, несомненно, что в XVII — XVIII вв. в связи с окончательным закрепощением бегство крестьян в неосвоенные феодальным государством районы становится явлением более распространенным и значительным, чем в предшествующие столетия.

Официальные документы XV—XVI вв. тоже нередко сообщают факты, напоминающие упомянутые в документах XVII—XVIII вв., — отдельные районы пустеют, «людишки бредут розно», целые семьи или отдельные мужики оказываются «в бегах», «в нетях» и т. д. В отдельные периоды эти побеги принимают определенное направление — в район «дикого поля», на Волгу, на Дон, на Урал и т. д.[154] Связывались ли с этими направлениями какие-нибудь легенды, установить не удалось.

Несомненно, что в XVI—XVII и следующих веках непрерывно возникали и циркулировали слухи о существовании за пределами освоенных земель (в Сибири, на Дальнем Востоке, в Монголии, Китае, на Курилах, Сахалине, в Японии) каких-то чудесно богатых и вместе с тем вольных, далеких от «начальства» мест. Иногда эти слухи как будто бы формируются в легенды (Мангазея[155], река Нерога[156], Погыч, Анадырь, Даурия, «Земля Андреева», «Серебряные и золотые острова», «Земля Гамы», Еркеть и др.). Им предшествовали «Сказание о человецех незнаемых в восточной стороне» и легенды о «Земле бородатых людей», «Зеленой земле» и др., о которых мы уже говорили, воспринятые русскими промышленниками и землепроходцами от сибирских народностей. Приведем один из примеров. В начале XVII в. возникла легенда о серебряной горе на р. Верхняя Тунгуска. В 1628—1629 гг. была снаряжена специальная экспедиция Я. Хрипунова, которая никакой горы не обнаружила[157]. Менее чем через десять лет в официальных документах снова фиксируется такая же легенда, на этот раз ее связывают с рекой Нерочей (Нерогой), которая впадает в море. Рассказали ее два юкагирских аманата, вывезенные енисейским служилым человеком Е. Бузой при его походе на Яну в 1637 г. Аманаты говорили: «А на той-де реке Не-

[154] См., например: А. А. Новосельский. Отдаточные книги беглых как источник для изучения народной колонизации на Руси в XVII в. «Труды Историко-архивного института», т. II. 1946, он же. Побеги крестьян и холопов и их сыск в Московском государстве второй половины XVII в. «Труды Института истории, РАНИОН», вып. I. М., 1926; Н. Тимофеев. Крестьянские выходы конца XVI в. «Исторический архив», т. II. М., 1939; Л. В. Черепнин. Формы классовой борьбы в северо-восточной Руси в XIV—XV вв. «Вестник МГУ», 1952, № 4 и др.

[155] Обзор сведений о Мангазее, ее расцвете и захирении (1601—1669 гг.), слухах, которые с ней были связаны см.: В. А. Александров. Русское население Сибири XVII — начала XVIII в., стр. 11—32.

[156] Н. Н. Степанов. Русские экспедиции на Охотском побережье в XVII в..., стр. 179—254.

[157] А. П. Окладников. Очерки по истории бурят-монголов. Л., 1937, стр. 45—49.

роге, от устья морского недалече в горе, в утесе над рекой серебряная руда, а повыше-де той серебряной руды немного на той же реке живут люди на яру, род Наттыла, юрты-де делают у них в земле и у тех-де людей серебра много; а люди те пешие, оленей у них и лошадей нет, а река-де рыбна добре, и те люди кормятся рыбою»[158]. Снова начинаются поиски, расспросы местных жителей. На реке Индигирке колымский князец рассказывает примерно то же самое, называя реку Нелогой[159]. Как установил в специальном исследовании Н. Н. Степанов, в документах, относящихся к более позднему времени, р. Нерога не упоминается[160]. Обзор толкований этого названия, которые предлагались В. И. Огородниковым, А. М. Золотаревым, М. Беловым и др., приводит к выводу, что тунгусы рассказывали русским промышленникам бытовавшую у них легенду о р. Нероге и о гольдах, у которых они видели серебряные изделия, вероятно, завезенные из Китая. В 1669 г. сходная легенда приурочивалась к Тугурскому зимовью[161]. Таким образом, перед нами типичная легенда, воспринятая промышленниками от местных племен. Она не содержит никаких социально-утопических элементов. Это легенда о фантастических богатствах неосвоенных земель. Следует полагать, что легенды подобного типа сыграли значительную роль в истории колонизации Сибири. С другой стороны, в сочетании с общим представлением о государственной и феодальной неосвоенности земель, в которых находилась фантастическая серебряная гора, они могли выполнять функцию социально-утопических легенд.

Выход экспедиции Ивана Москвитина (1636—1642 гг.) к устью Амура, завершивший движение от Урала к Тихому океану, подтвердил давно известную легенду о «бородатых людях», похожих на русских. В документах, связанных с этой экспедицией, говорится: «Река есть Мамур от конных людей, те люди хлеб сеют и вино сидят по русски кубами медными и трубами, да в тех же людях водятся петухи и свиньи, и кросна ткут по русскому и от тех людей возят к натканом муку по Амуре, в стругах плавят»[162]. По другим сообщениям «бородатые люди» ходят в «азямах» и «куяках збруиных»[163], живут «дворами», «хлеб у них, и лошади, и скот, и свиньи, и куры есть, и вино курят, и ткут и прядут со всего с обычая с русского». В довершение всего: «и про

---

[158] «Наказная память десятнику Елисею Бузе, отправленному на реку Индигирку для открытия реки Нероги, впадающей в Северный океан. 1642 г.» «Дополнения к актам историческим», т. II, СПб., 1846, стр. 262.

[159] Н. Н. Степанов. Указ. соч., стр. 181—182.

[160] Там же, стр. 182.

[161] Там же, стр. 185. Здесь же: «А итти-де до тех мест, где серебро родится, морем в судах скорым ходом месяц, а тихим ходом — полтора или два месяца».

[162] Там же, стр. 190—191.

[163] Т. е. в латах из кованых пластинок.

серебро-де сказывал, что у тех бородатых людей, у доур есть, и те-де бутто доуры русских людей желают видеть для того, что называются им братьями»[164]. В сочетании со слухами о необыкновенном богатстве Даурии, подобные рассказы о даурских мужиках, совсем таких, как русские, снова создавали почву для формирования легенды социально-утопического характера. Однако существовала ли на этом этапе такая легенда — неизвестно. Несомненно только, что Даурия в 1650—1690 гг. привлекала большое количество беглецов и переселенцев. В. А. Александров пишет: «Во второй половине XVII в. в Восточной Сибири передвижение русского населения, как правило, вызывалось слухами о богатстве угожей Даурской земли»[165].

Первая волна побегов последовала сразу же за известным походом Е. Хабарова на Амур. Документы отмечают, что в 1653 г. Хабаров ехал с Амура в Москву в камчатом платье и по дороге хвалил Даурию и «подговаривал, чтоб шли в ту богатую землю всякие люди»[166]. В начале 1656 г. Якутский воевода М. Ладыженский писал в Москву, что из Илимского и Верхнеленского острогов уездные служилые люди и пашенные крестьяне в 1653—1655 гг. ушли «мало не все в Дауры». Илимский воевода Б. Д. Оладьин тогда же сообщал: «А на весну-де во 164 году [1656] изо всех сибирских городов чают побегу многих людей в Даурскую землю»[167]. В связи с этим на р. Олекме учреждается застава «не пускать на Амур». Известно несколько значительных эпизодов, связанных с побегами в «Дауры»: в 1653 г. туда бежало около 300 человек под началом П. Кислого и В. Черкашенина. в 1654 г.— партия служилых людей Д. Егорова и Ф. Баранова, в 1655 г. атаман М. Сорокин увел на Амур целый «воровской полк»[168].

В связи с этими событиями воевода Б. Д. Оладьин писал царю, что в Даурии набралось не менее 1500 человек беглых; верстая в казачью службу «гулящих и молодших ссыльных людей», он специально заставлял их целовать крест на том, что им «в Даурскую землю не сбежать и без отпуску не сойти»[169]. Побеги крестьян совершались и в 1657, 1660, 1667, 1690 гг.[170] Примечательно, что по сообщению тобольского воеводы Салтыкова, край-

---

[164] Н. Н. Степанов. Указ. соч., стр. 200.

[165] В. А. Александров. Указ. соч., стр. 99; см. также: С. В. Бахрушин. Казаки на Амуре. Л., 1925; В. В. Покшишевский. Заселение Сибири, стр. 31—98 и др.

[166] Н. Н. Оглоблин. Бунт и побег на Амур «воровского полка» М. Сорокина. «Русская старина», 1896, № 1, стр. 205.

[167] В. А. Александров. Указ. соч., стр. 99.

[168] В. А. Александров. Народные восстания в Восточной Сибири во второй половине XVII в. «Исторические записки», т. 59, 1957, стр. 274; Н. Н. Оглоблин. Указ. соч., и др.

[169] Н. Н. Оглоблин. Указ. соч., стр. 207.

[170] В. А. Александров. Народные восстания..., стр. 275—281.

не встревоженного размерами бегства и организованным характером его, крестьяне и казаки «составляют неведомо какие письма и с теми составленными письмами бегают» [171].

С этим же циклом побегов на Амур и на берега Тихого океана связан и упоминавшийся уже нами «нерчинский заговор». Целью заговорщиков (их было до 700 человек) было уйти от государевых воевод на море «острова искать» и жить тут «особо». Заговору предшествовал слух о «богатом острове» на «Восточном океяне». Н. Н. Оглоблин высказывает предположение, что заговорщики имели в виду Сахалин или Курилы [172].

Таким образом, во второй половине XVII в. непрерывно циркулировали слухи о богатых землях на Амуре и на островах Тихого океана. В этих слухах и в истории побегов много сходного с беловодской легендой и поисками Беловодья (вплоть до слухов о «бородатых людях», которые живут совсем по-русски и русских ждут, как братья). Однако сохранившиеся документы (по крайней мере их опубликованная часть) не дают основания считать, что существовала вполне законченная легенда беловодского типа с отчетливым социально-утопическим содержанием. В одних случаях «бородатые люди» — просто возможные соседи, которые живут богато; их социальные отношения не идеализируются. В других случаях участники «нерчинского заговора» хотят даже «приплывши до моря, сыскав остров богатый и на том острове людей побить» [173].

Нет сомнения в том, что в Даурах и на «островах» беглецы хотели устроить свою жизнь на казацко-общинных началах.

Итак, легенда о богатой Даурии отразила социально-утопические устремления, но она все же не была социально-утопической легендой. Впрочем, может быть существовала и подобная легенда, не отраженная в документах, так как официальным их составителям могло казаться достаточным уже само желание уйти «в Дауры» и они не вдавались в подробности представлений, которые сопутствовали этому стремлению. Отметим, что следов даурской легенды за пределами Сибири мы до сих пор не отыскали [174].

---

171 В. А. Александров. Народные восстания..., стр. 281, 285.

172 Н. Н. Оглоблин. Указ. соч., стр. 121—123; см. также: В. А. Александров. Народные восстания..., стр. 304.

173 Н. Н. Оглоблин. Указ. соч., стр. 128. Нет отчетливых социально-утопических мотивов и в поздних записях преданий о заселении Сибири (см.: Л. Е. Элиасов. Русский фольклор Восточной Сибири, ч. II. Народные предания. Улан-Удэ, 1960, стр. 80—140). К сожалению, предания публикуются здесь в отредактированном виде.

174 Ср. песню «В сибирской Украине, во Доурской стороне», известную в единственном варианте, в сборнике Кирши Данилова. В песне нет никаких следов легенды («Древние российские стихотворения, собранные Киршею Даниловым», М.—Л., 1958, № 44, комм., стр. 623—624). Ср. также известное красочное описание Даурии Аввакумом. (А. Н. Робинсон. Жизнеописания

* * *

В XVIII век уходит своими корнями весьма своеобразная легенда о «городе Игната», окончательно сформировавшаяся в среде казаков-некрасовцев, по-видимому, только в XIX в. Легенда имела относительно ограниченное распространение и дошла до нас в форме цикла исторических преданий, записанных в то время, когда вера в существование «города» уже была утрачена.

Изучение легенды в значительной мере затрудняется тем, что до сих пор не опубликована большая часть записей, произведенных в последние десятилетия известным собирателем фольклора казаков-некрасовцев Ф. В. Тумилевичем. По сообщению собирателя, он располагает 48 записями преданий на 20 сюжетов, однако из них напечатано только семь [175].

Судя по библиографии, которая приводится в примечании к этому сообщению, Ф. В. Тумилевич имел в виду в данном случае не только предания о «городе Игната», а вообще все предания, записанные им от казаков-некрасовцев, а цифра семь, по-видимому, означает количество сюжетов, представленных в опубликованных записях [176]. Видимо, записанные варианты несильно отличаются друг от друга, так как Ф. В. Тумилевич в цитированной выше статье, специально посвященной преданию о «городе Игната», замечает: «Мы думаем, что для нашей работы вполне достаточно опубликованных текстов и нет надобности пока привлекать рукописные материалы» [177].

Об истории казаков-некрасовцев писалось много и нет необходимости ее пересказывать [178]. После разгрома булавинского

Аввакума и Епифания. Исследования и тексты. М., 1963, стр. 149). Рукопись его «Жития», как известно, имела широкое хождение.

[175] Ф. В. Тумилевич. Предания о «городе Игната» и их источники. «Народная устная поэзия Дона. Материалы научной конференции по народному творчеству донского казачества». Ростов-на-Дону, 1963, стр. 316.

[176] В письме к автору от 8 сентября 1961 г. Ф. В. Тумилевич любезно сообщил нам, что располагает 20 вариантами предания о «городе Игната» и о «царстве некрасовцев».

[177] Ф. В. Тумилевич. Указ. соч., стр. 316.

[178] Бв. [В. Броневский?]. История о некрасовцах. «Северная пчела», 1828, № 105 и 106; X. K. Kozaczyna u Turcyi. Paryž, 1857; В. Ламанский. О славянах в Малой Азии, в Африке и в Испании. СПб., 1859, стр. 25—38; K. Peters. Grundlinien zur Geographie und Geologie der Dobrudscha. «Denkschriften der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften», Bd. 27. Wien, 1867, S. 129—135; «Очерки истории старообрядцев в Добрудже».— «Славянский сборник», т. I, СПб., 1875; Ф. Кондратович. Задунайская Сечь по местным воспоминаниям и рассказам. «Киевская старина», 1883, № 1, 2 и 4; Скальковский. История Новой сечи. Одесса, 1883; Лопулеску. Русские колонии в Добрудже. «Киевская старина», 1889, № 1—3; «Записки М. Чайковского (Садык-паши)». «Киевская старина», 1892, № 8 и 10; В. Щепотьев. Русские деревни в Азиатской Турции.— «Вестник Европы», 1895, № 8; А. В. Елисеев. Русская колония в Турции — Майнос. «Природа и люди», 1895—1896, № 1; «Казаки в Турции». «Кубанские областные ведомости», Екатеринодар, 13 мая 1897 г.; С. Астафьев. Русские колонисты в Турции.

восстания значительная группа несмирившихся казаков во главе с Игнатом Некрасовым в 1708 г. ушла с Дона на Кубань и там на землях, формально принадлежавших тогда турецкому султану, основала новые станицы. Вольное поселение некрасовцев на Кубани стало привлекать беглых людей со всей России, особенно с Дона. Началась тянувшаяся более 30 лет борьба некрасовцев с правительством, неоднократно посылавшим карательные экспедиции (1711, 1720 гг. и др.). Некрасовцы отвечали на них походами в глубь России (1711, 1713, 1717 гг. и др.). В 1740 г. некрасовцы, потерявшие надежду на вольное житье на Кубани, бегут на Дунай, где и поселяются с разрешения турецкого правительства.

Утопическая надежда уйти за пределы феодальной системы потерпела поражение. Оставался другой традиционный выход — сменить сюзерена, выговорив себе некоторые свободы. И снова казачьи поселения на Дунае начинают привлекать к себе беженцев. У нас нет документов, прямо говорящих о том, в какой форме распространялись на Руси слухи о «некрасовских» поселениях на Кубани и Дунае. Однако известно, что в середине XIX в., когда часть некрасовцев в новых поисках вольного житья по договоренности с турецким правительством поселилась на оз. Майнос и частично на о. Маду на Бейшеирском озере, по Руси ходили «Путешественники», очевидно, беловодского типа, с призывом уходить к некрасовцам, которые живут в Турции вольной жизнью[179]. Следовательно, в то время сами некрасовцы, непрерывно искавшие «вольную землю», стали объектом социальной идеализации.

Одновременно в среде некрасовцев складывается легенда о том, что Игнат Некрасов жив, что он с частью казаков ушел (или уехал на чудесном корабле) за Песчаное море (т. е. за Аравийскую пустыню). Таким образом, неосуществленные в действительности социально-утопические идеи некрасовцев получили легендарное, поэтическое выражение.

Некрасовцы горячо верили в существование «города Игната»; подобно искателям Беловодья, они долго и упорно искали этот

«Природа и люди», 1898, № 25—31; В. Ф. Минорский. У русских подданных султана. «Этнографическое обозрение», 1902, № 2; Б. Ф. Миллер. К вопросу о некрасовцах-чаршамбинцах. «Этнографическое обозрение», № 4; Ф. В. Тумилевич. Фольклор некрасовцев. Ростов-на-Дону, 1945; он же. Песни казаков-некрасовцев. Ростов-на-Дону, 1947; он же. Фольклор казаков-некрасовцев. Краснодар, 1948; Т. И. Сотников. Русские народные песни казаков-некрасовцев. М.—Л., 1950; Ф. Тумилевич. Казаки-некрасовцы. К истории антифеодального движения на Дону и Кубани. «Дон», 1958, № 8; он же. Русские народные сказки казаков-некрасовцев. Ростов-на-Дону, 1958; он же. Сказки и предания казаков-некрасовцев. Ростов-на-Дону, 1961; «Народная устная поэзия Дона. Материалы научной конференции по народному творчеству донского казачества». Ростов-на-Дону, 1963.

179 См., например: А. П. Щапов. Земство и раскол. Бегуны, стр. 277.

город, побывали в Египте, Эфиопии, в ряде стран Ближнего и Среднего Востока, доходили даже до Индии и Китая. Среди некрасовцев тоже были выдающиеся энтузиасты, такие, как Е. И. Семутин, который, по сведениям Ф. В. Тумилевича, около сорока лет искал чудесный город[180]. Автор статьи «Из поездки по Малой Азии» Я. И. Смирнов подтверждает, что такие поиски велись еще в начале 80-х годов XIX в. Он пишет: «10 или 11 лет тому назад на основании слухов о каких-то древлеправославных христианах, разумеется русских, живущих якобы где-то за Багдадом, отправлены были туда двое ходоков: они отправились в Александретту, откуда с караваном добрались до Диарбекира, а оттуда на плотах на надутых мехах, о каких повествует еще Геродот, спустились вниз по «Вавилон-реке» (конечно, по Тигру, а не по Евфрату, на котором действительно стоял Вавилон) до Багдада. Целых два месяца жили они там, тщетно расспрашивая тамошних христиан, где там живут древлеправославные христиане. Не найдя их, ходоки вернулись морем через Бассору и Красное море»[181].

К сожалению, это — единственное свидетельство, современное бытованию легенды и поискам «города Игната». Во всех других статьях, опубликованных в XIX в. авторами, побывавшими у некрасовцев, о легенде о «городе Игната» ничего не говорится. Это, разумеется, не значит, что легенда тогда не существовала и возникла только в 40—50-х годах нашего столетия. Вероятно, она формировалась по мере разочарования некрасовцев в возможности осуществления традиционных социальных идеалов под эгидой турецкого султана. Близость легенды о «городе Игната» (насколько ее можно реконструировать по поздним записям) к беловодской легенде, наличие в текстах преданий, записанных Ф. В. Тумилевичем, мотивов, безусловно возникших в период изживания легенды,— все это свидетельствует о том, что легенда действительно существовала в XIX в. и пережила за 100—150 лет своеобразную эволюцию. Вместе с тем при изучении фольклора некрасовцев по записям, произведенным в советское время, нельзя не учитывать возможность сохранения элементов, которые были ему свойственны в XVIII и XIX вв.

Обстоятельства смерти И. Ф. Некрасова (предположительно в 1737 г.) неизвестны. Вероятно, они не просто забыты некрасовцами, а были неизвестны и непонятны и казакам-современникам этого трагического события. Иначе трудно представить себе, как могла сравнительно замкнутая и немногочисленная среда казаков — его последователей создать легенду, которая противоре-

---

180 Ф. В. Тумилевич. Сказки и предания казаков-некрасовцев, стр. 28, 259 и др. Запись от Л. В. Тумина (хутор Ново-Некрасовский).

181 Я. И. Смирнов. Из поездки по Малой Азии. У некрасовцев на острове Мада, на Бейшеирском озере Гамидабадского санджака Конийского вилайета. «Живая старина», СПб., 1896, вып. I, стр. 15.

чила бы воспоминаниям о столь важном событии. Характерно, что параллельно и в теснейшей связи с легендой о «городе Игната» существовала специфическая некрасовская легенда об Игнате-«избавителе». Она основывалась на убеждении в том, что Игнат Некрасов жив и что он ушел с частью казаков на поиски лучшего места и должен вернуться и непременно увести туда всех некрасовцев[182]. Некрасовцы много раз делились на отдельные партии и много раз переселялись. Это подсказало форму, в которую вылилась легенда об Игнате-«избавителе»: он ушел с третьей частью своего войска и в конце концов позовет всех на новые места. В отличие от знакомых нам легенд о царях (царевичах)-«избавителях» избавление здесь мыслится как выход за пределы отвергаемого российского феодального мира. На раннем этапе это могли быть поиски в пределах Турции. Подобная идея высказывалась еще К. Булавиным в известном письме к царю («мы реку Дон и со всеми запольными реками тебе уступим и на иную реку пойдем»[183]) в сочетании с мотивом смены сюзерена («и будем милости просить у вышнего творца нашего владыки и у турского царя, чтобы турский царь нас не отринул»[184]). В дошедших до нас записях по понятным причинам «лучшая земля» уже выносится за пределы турецкого феодального мира («за Пещаное море»), а Игнат уходит на поиски ее не с Кубани, а с Майноса[185]. Таким образом, в отличие от беловодской легенды, где, как правило[186], существование вольной земли не связывается с «избавителем», здесь она создана «избавителем» и одновременно является местом его пребывания до возвращения к казакам.

Образ Игната Некрасова («Игнат-сударя», Некрасы) подвергся в устной традиции значительной идеализации. Он вывел казаков из России и спас их тем самым от верной гибели, он дал им землю в Турции; все общинные установления называются «заветами Игната», летопись, которую вели некрасовцы, считалась «книгой Игната», преступников наказывали волей Игната, общественная помощь бедным считалась «даром Игната» и т. д. Сам Игнат необыкновенно силен, статен, красив (Екатерина II хочет выйти за него замуж), находчив, непреклонно справедлив (когда в преступлении был изобличен его сын, он приказал сжечь его живым) и т. д. Более того, ему приписывались самые разнообразные сверхъестественные качества — у него от рождения два ряда зубов, он «большую тайную силу имел, волшебником был,

[182] Ф. В. Тумилевич. Сказки и предания казаков-некрасовцев, стр. 166—167.

[183] В. И. Лебедев. Булавинское восстание. 1707—1708 гг. М.—Л., 1934, стр. 89.

[184] Там же, стр. 93 (письмо к старшинам на Кубань).

[185] Ф. В. Тумилевич. Сказки и предания казаков-некрасовцев, стр. 172. В некоторых вариантах Игнат Некрасов уезжает на корабле (там же, стр. 187).

[186] Исключение — варианты легенды, в которых фигурирует Константин.

мог превратиться в кого захочет. Знал он язык всех птиц, зверей, деревьев»[187]. Под его взглядом шпион и убийца, подосланный Екатериной, «одубел, в камень превратился»[188], он умеет стать невидимым[189], у него чудесный корабль — «посадит свое войско и поплывет хоть по морю, хоть по земле! А корабль Игната турка видеть не мог. На тот корабль можно было посажать всех некрасовцев, погрузить все богатство»[190]. Он победил змею, которая преследовала некрасовцев после проклятия их Екатериной[191], добыл чудесный рубин («рубень»), в который можно было видеть все, что делается на Майносе[192], разбросал вокруг своего города разноцветные зерна и из них выросли лес, сады, цветы[193] и т. д. Пределом поэтической идеализации Игната является рассказ о том, как у вора, укравшего петуха, вырастает петушиный гребень. Игната давно нет на Эносе, но считается, что вора покарал он («Сыночек мой, покарал тебя Игнат за твое воровство»[194]). Он же незримо наказывает богатых кладоискателей за жадность и вознаграждает старика, который отказывается искать клады, зарытые Игнатом вокруг Майноса на черный день («Я милостью Игната живу», т. е. общественной помощью)[195]. Логическим завершением этой идеализации была вера в то, что он жив и построил чудесный город, в котором реализовались все социальные идеалы некрасовцев.

О самом «городе Игната» рассказывается в шести опубликованных преданиях[196]. Было бы весьма неосмотрительным считать эти описания принадлежащими устной традиции некрасовцев XIX в. Опыт изучения беловодской легенды показал, насколько емким может оказаться поэтический образ идеализируемой «далекой страны». Столь же активно варьировали, как мы видели на примере легенды о Петре III, обещания «избавителя». В этом случае записи, произведенные в 40—50-х годах XX в., не дают нам права реконструировать облик легендарного города, каким он рисовался воображению некрасовцев в XIX в. В новейших записях он рисуется так: «Город у них обнесен стеной каменной, а округ города ни туркох, ни мухаджир[197], ни грекох нет. Земли хорошие, лесох много. Город стоит на берегу моря. Казаки ры-

[187] Ф. В. Тумилевич. Сказки и предания казаков-некрасовцев, стр. 153.
[188] Там же, стр. 154.
[189] Там же, стр. 154, 155.
[190] Там же, стр. 187.
[191] Там же, стр. 190—191.
[192] Там же, стр. 192.
[193] Там же.
[194] Там же, стр. 184.
[195] Ф. В. Тумилевич. Русские народные сказки казаков-некрасовцев, стр. 207—210.
[196] Там же, стр. 203—205; Ф. В. Тумилевич. Сказки и предания казаков-некрасовцев, стр. 187, 190—191, 193—194, 194—195, 196—197.
[197] Мусульмане, переселенцы с Кавказа.

балят, занимаются шелками, ходят на охоту, сады у каждого, и нет у них ни бедных, ни сирот, ни хворых. Климант дюже подходящий для человека» [198]. В другом предании говорится: «Живут они за Пещаным морем. У них свой город. Обнесен он стеной, охраняют его оруженные казаки. Есть у них церква. Женщины, девки того города носят сарафаны, балахоны, кокошники. У девок золотые махры заплетены в косах. Рядом со стеной у них кузня поставлена, столовая. Кто едет, они того накормят, напоят. Кому надо подковать коня, колесо исправить — все сделают, а в город свой никого не пускают» [199]. И, наконец, в наиболее пространном описании рисуются некоторые особенности внутреннего устройства города: «Город у них большой, пять церквох в нем, обнесен он высокой стеной: четверо ворот — на запад, восток, север, юг. Ворота все закрыты. Только восточные открыты бывают днем. На воротах стоят оруженные часовые, а ночью и по стенах часовые ходят. В город свой те люди никого не пускают. Живут богато. У каждого каменный дом с садом, на улицах и в садах цветы цветут. Такая красота кругом!

Занимаются те люди шелками, обиды ни людям чужим, ни друг другу не делают. Женщины у них красавицы, разнаряжены: носят зеньчуг, рубены, золотые монисты, лестовки янтарные. Носят они сарахваны из серебряной и золотой парчи, а рубашки из лучшего шелка. Живут там женщины, как царицы. Мужики их любят, пальцем не трогают. Не дай господь, какой мужчина обидит свою жену — его за то смертью наказывают. Слыхала я — женщины и на круг ходят, и грамоте обучаются с дьячками [200] вместе.

В город свой те люди мужчин не принимают и не пускают, а женщин принимают. Кто ни пройдет, того накормят, напоят, оденут и проводят ласковым словом «Спаси те Христос» [201]. Атаман этого города «рослый, статный, натоптанный, борода у него черная, глаза горят, губы как рубен, зубы белее зеньчуга» [202], одна из женщин рисуется столь же идеальными красками («Пришла женщина красивая собой, натоптанная, разнаряженная. На голове кокошник в зеньчугах, рубенах, алмазах») [203].

Находится этот город за Пещаным морем (т. е. за Аравийской пустыней), «за Адалией» или по одной записи «за Грецией на острове, в горах» [204]. Здесь характерно типичное смещение

---

[198] Ф. В. Тумилевич. Сказки и предания казаков-некрасовцев, стр. 187.

[199] Там же, стр. 194.

[200] Т. е. с учениками.

[201] Ф. В. Тумилевич. Русские народные сказки казаков-некрасовцев, стр. 203.

[202] Там же, стр. 204 («натоптанный» — т. е. упитанный).

[203] Там же.

[204] Ф. В. Тумилевич. Сказки и предания казаков-некрасовцев, стр. 197.

географических понятий — Адалия или Анталья — местность и город на побережье Антальского залива в южной Турции, известные исключительно благоприятным климатом и плодородными землями — по легенде лежит за Аравийской пустыней, которая символизирует отдаленность и отъединенность чудесного города от остального мира. «Пещаное море» здесь выступает в той же функции, в какой в беловодской легенде фигурировали Китай и Тихий океан, а в другой редакции легенды о «городе Игната» — Греция и море.

Если в лексике опубликованных вариантов легко уловить современные черты («климант», «столовая» и т. д.), то можно отметить и некоторые детали, явно восходящие к турецкому периоду истории некрасовцев: общая географическая ориентация, шелководство, как основное занятие жителей чудесного города, вокруг которого «ни туркох, ни мухаджир, ни грекох нет» и много лесов.

В «лестовках янтарных» причудливо сплетаются старообрядческие представления с впечатлениями от соприкосновения с магометанами.

Известно, что старообрядцы в отличие от «никониан» пользовались «лестовками», т. е. четками, но они были кожаными, а не янтарными, как четки мусульман.

Облик «города Игната» и его жителей часто рисуется при помощи «общих мест» сказок. Так, в уникальной сказке «Дети старика и Рыжутка», популярной у некрасовцев Майносской ветви и заимствованной от них некрасовцами дунайской ветви, жившими на Маде[205], дети старика, которых думает извести мачеха, переносятся чудесной коровой Рыжуткой в сказочный город, который возвышается на поляне, полной цветов. Он обнесен стеной. В стене ворота: «глянули стариковы дети, обомлели: дома стоят большие, красивые, кругом сады. В садах разные фрукты: инжир, виноград, гранаты, яблоки, сливы. Да такие сладкие! Везде на домах золото, серебро». Совершенно так же, как в Беловодье и в «городе Игната», «лихих да потерянных людей в город не пускают». Рыжутка говорит детям: «Тут все живут такие, как вы, обиженные»[206].

Так же как бытование легенды о Беловодье, бытование легенды о «городе Игната» сопровождалось возникновением рассказов о поисках города, о выходцах из него и встречах с ними. Описания города вкладываются в уста арабов[207], турок-куп-

---

[205] Ф. В. Тумилевич. Сказки и предания казаков-некрасовцев. стр. 247, прим. к сказке № 7. Ф. В. Тумилевичем записано шесть вариантов этой сказки. Им же отмечена близость этой сказки к преданиям о «городе Игната».

[206] Там же, стр. 57.

[207] Там же, стр. 194.

цов[208], атамана разбойников[209] или странницы[210], побывавших в городе. Арабы и турки не проявляют интереса к городу, они удивлены сходством некрасовцев с его жителями, разбойники хотят его уничтожить и только одна странница — явно русская и старообрядка — восхищена городом и жалеет, что не осталась в нем, хотя для этого ей надо было расстаться со странническим чином и выйти замуж за одного из жителей города.

Специально с поисками связаны такие предания, как «В городе Игната не признали наших» и «Некрасовцы и людоеды». Особенно любопытно второе из них, явно превратившееся в сказку.

После завязки типа quest (поиски) — «Вот один раз пошло несколько рыбаков со своим атаманком за Пещаное море поискать новых озер и лиманох. Старики наказ им дали: «Поглядите, нет ли где наших некрасовцех»[211] — казаки, на исходе третьей недели странствования, голодные и оборванные, приходят к селению, обнесенному стеной, которое оказывается жилищем одноглазого людоеда. Дальше сказка развивается в соответствии с классическим сюжетом «Лихо одноглазое» (Полифем) (А-А № 1137, В-Р III 191а)[212], причем людоед-разбойник, встреченный казаками после Лиха одноглазого, пытается откопать клад Игната, который охраняется змеем. Появляется Игнат, превращает его в шакала и т. д.[213]

Предания о «городе Игната», записанные Тумилевичем, дают возможность восстановить некоторые черты исторически предшествовавшей легенды. С другой стороны, они насыщены мотивами, сформировавшимися в процессе превращения легенды в историческое предание.

Мы неоднократно убеждались в том, что основное условие превращения социально-утопической легенды в историческое предание — потеря веры в продолжающееся существование «избавителя» или «далекой земли». Видимо, так же развивался процесс изживания легенды и в этом случае. Характерно, что параллельно с превращением Игната Некрасова из вождя движения, обладающего сверхъестественными возможностями, в «избавителя», а затем в некое обобщение воли, традиций и совести некрасовских казачьих общин, ослаблялась вера в его реальное существование где-то, в каком-то городе «за Пещаным морем».

---

[208] Ф. В. Тумилевич. Сказки и предания казаков-некрасовцев, стр. 196.

[209] Там же, стр. 197.

[210] Ф. В. Тумилевич. Русские народные сказки казаков-некрасовцев, стр. 203—205.

[211] Ф. В. Тумилевич. Сказки и предания казаков-некрасовцев, стр. 202.

[212] См. о нем: G. Pólivka. Nachträge zur Polyphemsage. «Archiv für Religionswissenschaft», 1898, I; И. М. Тронский. Античный миф и современная сказка. «С. Ф. Ольденбургу. К 50-летию научно-общественной деятельности». М.— Л., 1934 и др.

[213] Ф. В. Тумилевич. Сказки и предания казаков-некрасовцев.

В поздних записях преданий, бытовавших одновременно, и даже иной раз в одних и тех же преданиях, можно встретить как утверждения, что Игнат покинул некрасовцев на Майносе, так и предположения, не погиб ли он еще на Кубани? Так, в предании «Заветы Игната Некрасова», записанном в 1940 г. от С. Ф. Шашкина из хутора Ново-Некрасовского, бывшего атаманка майносской рыболовецкой ватаги говорится: «Игнат потом ушел от нас искать казаков, что за Пещаным морем жили. А были такие старики, они гутарили другое: Игнат на Майноз не приходил, он на Кубани помер, а в Турцию ушли его братья с казаками, да потом разделились на три части»[214]. Подытоживая эти разноречия, С. Ф. Шашкин говорил: «Я сам не знаю, правда аль брехня какая, только у нас разное сказывали о Некрасе. Нам где знать про все, что было? Время тому, как Игнат с Дона ушел, 250 годох будет!»[215]

В специальном предании «Смерть Игната», как бы в подтверждение этого предположения, рассказывается, как именно погиб Игнат Некрасов на Кубани — он забыл о запрете сквернословить, стоя за пушкой перед выстрелом, и ядро, пущенное Екатериной, убило его[216]. Таким образом, в полном соответствии с одним из основных законов фольклорной поэтики, Игнат, которому не суждено было погибнуть и который мог бы не погибнуть, гибнет в результате случайного нарушения запрета[217].

Если вспомнить, что именно вера в Игната, в справедливость его заветов и традиций и ожидание его возвращения объединяли некрасовцев на протяжении десятилетий, то нельзя не признать, что состояние сознания, которое отражено в цитированных преданиях, свидетельствует о том пути, который прошли в этом смысле некрасовцы.

В обоих преданиях сразу же за рассказом о гибели Игната говорится о разделении некрасовцев после его смерти на три ветви, одна из которых ушла за «Пещаное море» и построила чудесный город. Это свидетельствует о том, что вера в существование «города Игната» без Игната пережила веру в продолжающееся существование самого Игната.

Характерному снижению подвергается и трактовка конфликта некрасовцев с правительством. Во многих поздних преданиях говорится о том, что причина его — отказ Игната Некрасова жениться на Екатерине. Совершенно так же как в уральских казачьих преданиях о Петре III, социальный конфликт подменяется бытовым, имеющим политические последствия[218].

---

[214] Там же, стр. 172.
[215] Там же, стр. 172—173.
[216] Там же, стр. 199.
[217] Ср., например, былину «Гибель богатырей».
[218] Там же, стр. 143, 147—149, 156, 198 и др. Например, в предании «Изменников убивать без суда»: «Ну, отступает Катярина, а сама себе мечтает:

Предания, записанные в 40—50-х годах нашего столетия, отразили не только изживание веры в Игната-«избавителя», но и различные этапы ослабления, а затем и потери веры в «город Игната».

Так же как в истории беловодской легенды, рассказы о том, как искали город, сменяются рассказами о том, почему его не нашли. В предании «Корабль из города Игната», записанном в 1958 г. от Д. А. Фатеевой из с. Шевкитили, говорится о том, как казаки дошли до одного озера, «слыхали, как кочеты кричали, звоны звонили, собаки лаяли, люди говорили. Слыхали, как песни играли, а найти — не нашли города. Туманом закрыт он. С какой стороны ни подходили, а увидать, так и не увидали. Походили вокруг озера казаки, да ушли». Вскоре после этого в Царь-град «прибег корабь» из того города и некрасовцы едва было с ним не договорились, как один из них не выдержал и выругался, «а корабль-то и пропал»[219]. Здесь снова фигурирует непреднамеренное нарушение запрета как причина неудачи. «Круг после этого учил неразумного, да что пользы!»[220].

По-видимому, на относительно более позднем этапе вместо случайных неудач начинают называться более общие причины — жители «города Игната» не хотях взять некрасовцев к себе, так как последние нарушают «заветы Игната»[221].

И, наконец, на заключительном этапе высказываются предположения, что город перестал существовать. В предании «Уплыл Игнат на корабле», записанном в 1947 г. от М. Г. Волковой из хутора Ново-Некрасовского, передается диалог исполнительницы с ее бабушкой А. В. Ивануткиной: «Да, поди, сказка это, бабушка? — спрашивали мы. Она нам гутарит: «Может, деточки, и сказка. Я сама думаю: „Построй такое царство Игнат, разве он не прибег бы за своим народом на Майноз?"»[222]. В другом предании высказывается предположение, что казаки, ушедшие за Пещаное море «все поумирали»[223]. В предании, записанном от Б. Т. Мантаева из хутора Ново-Некрасовского в 1946 г., утверждается, что жителей города Игната «вырезали разбойники»[224].

И, наконец, поставим последний вопрос — как можно датировать этот этап изживания легенды? Без выявления дополнительных источников ответить на этот вопрос можно только приблизительно. Известно, что в 1880-е годы поиски «города Игна-

«Сделаю предложение Некрасе; нехай на мне женится, войску соединим». Катярина-то вдовая была» (там же, стр. 147).

[219] Там же, стр. 195.

[220] Там же, стр. 196.

[221] Там же, стр. 193, 195 и др.

[222] Там же, стр. 188. Ср. в другом предании: «А я думаю, нету его, сударя, в живых. Был бы живой, разве не объявился бы он? Разве он оставил бы нас среди мухаджир да туркох?» (там же, стр. 192).

[223] Там же, стр. 179.

[224] Там же, стр. 197.

та» еще продолжались. Вероятно, с начала 1890-х годов и до возвращения некрасовцев в Россию в 1912—1913 гг. и развивался процесс окончательной утраты веры в существование «города Игната».

ЛЕГЕНДЫ О «ДАЛЕКИХ ЗЕМЛЯХ» В XIX в. («РЕКА ДАРЬЯ», «АНАПА», «НОВЫЕ ОСТРОВА», «ОРЕХОВАЯ ЗЕМЛЯ»)

Сходные легенды о «далеких землях» могут быть отмечены в XIX в. и для некоторых других районов России.

Так, например, в 1820—1850-х годах в некоторых приволжских, а частично, вероятно, и центральных губерниях бытовали легенды о «реке Дарье», на которую будто бы ушла группа крестьян и живет там вольно. Сведения об этой легенде относительно скупы, но довольно выразительны. Так же как и Беловодье, Дауры и «город Игната», «река Дарья» привлекала к себе сотни крестьян, срывавшихся со своих мест и пытавшихся найти легендарную страну. Легенда звала их в путь, давала направление их поискам, была оправданием их решительных действий.

Наиболее раннее из дошедших до нас известий, связанных с легендой о «реке Дарье», относится к 1825 г. В августе этого года Нижегородским гражданским губернатором было разослано циркулярное предписание, в котором говорилось о том, что среди крестьян этой губернии распространился слух о «реке Дарье» и целые группы крестьян отправились на ее поиски. Губернские власти прибегли к помощи воинских частей. В Заволжских уездах был установлен заслон. Крестьян останавливали, секли и поворачивали назад. П. И. Мельников, обнаруживший этот документ в Нижегородском архиве, писал в 1854 г.: «Уверенность в действительном существовании реки Дарьи, в которой осетров руками ловят и на берегах которой растут всякого рода хлеб и овощи на земле не паханной, не бороненной и не засеянной,— уверенность в этом до сих пор есть между крестьянами нагорных (т. е. расположенных на правом берегу Волги.— *К. Ч.*) уездов Нижегородской губернии»[225].

---

[225] П. И. Мельников. Отчет о современном состоянии раскола по Нижегородской губернии (1854 г.). «Сборник в память П. И. Мельникова (Андрея Печерского)». «Действия Нижегородской ученой архивной комиссии», т. 9, Н. Новгород, 1910, ч. 2, стр. 237, прим. В архивах комитета министров, сената, министерства юстиции и других учреждений сосредоточено значительное число документов, относящихся к 1825 г., о побегах крестьян Саратовской, Симбирской, Пензенской, Воронежской и других губерний в Оренбургскую в связи со слухами о возможности получить там казенные земли и вольность. Однако просмотр этих документов в ЦГИАЛ, произведенный по нашей просьбе И. В. Жуковской, не выявил прямой связи этих побегов с легендой о «реке Дарье». Имеются также подобные документы, относящиеся к 1832 г. (о самовольном переселении 291 крестьянина из дер. Курташи Пензенской губернии в Оренбургскую губернию см.: «Крестьянское движение в

Свидетельство П. И. Мельникова-Печерского подтверждается и другими источниками. В статье «Наши общественные дела», опубликованной в некрасовских «Отечественных записках», Н. Демерт пишет: «Когда между крестьянами по деревням начинают распространяться бог знает откуда и почему темные, нелепые слухи о скором светопреставлении, о переселении куда-то, зачем-то, то это верный признак плохого их экономического положения. После страшных неурожаев в начале 40-х годов и картофельной войны между крестьянами восточных губерний распространился слух о всеобщем переселении на Дарью-реку с сытяною водой, с кисельными берегами, и слух этот наделал тогда немало хлопот»[226]. Сообщение Демерта подтверждает Липранди. В упомянутом обозрении расколов, ересей и сект, составленном в 1853 г., он отмечал: «Укажем из весьма недавних событий на движение, произведенное в волжских губерниях слухом о дозволении помещичьим крестьянам переселяться на Сыр-Дарью, причем примешано было имя в бозе усопшего великого князя Константина Павловича, якобы там воцарившегося»[227]. Здесь в отличие от «Отечественных записок» звучит возмущение «примешиванием» имени Константина Павловича. Отметим последнее, как характерное привнесение в легенду о «далекой земле» элементов легенды об «избавителе» великом князе Константине, о которой мы уже писали.

И, наконец, популярность легенды о «реке Дарье» в предреформенные десятилетия подтверждается также авторитетным свидетельством А. Н. Пыпина. В книге воспоминаний «Мои заметки» он писал: «В безвыходном положении, в каком нахо-

России в 1796—1825 гг.» Сборник документов под ред. С. Н. Валка. М., 1961, стр. 907; «Крестьянское движение в России в 1826—1849 гг.» Сборник документов под ред. А. В. Предтеченского. М., 1961, стр. 724). В одной из записей «Особого журнала комитета министров» за август 1825 г. говорится: «В прошедшем мае месяце управляющий министерством внутренних дел доводил до сведения комитета министров об открывшихся в разных уездах Пензенской губернии побегах помещичьих крестьян на Урал по причине рассеваемых неблагонамеренными людьми ложных слухов, будто бы там населяется новая линия и все приходящие туда поступят в число казенных поселян и получат от казны домы, скот, деньги в пособие и даже жен, естьли своих не возьмут. Потом в июне и июле месяцах представлял он, что таковые слухи распространились и по соседственным с Пензенскою губерниям и побеги помещичьих крестьян в большом количестве оказались также в Саратовской и Симбирской губерниях, сопровождаемые во многих местах явным непослушанием крестьян» (ЦГИАЛ, ф. 1263, д. 408, оп. 1, л. 285).

Судя по документам, присланным в комитет министров, в первой половине 1825 г. из различных губерний бежало в Оренбургскую не менее трех тысяч крестьян (ЦГИАЛ, ф. 1409, оп. 1, д. 4516, лл. 11—11 об.).

226 Д. [Н. Демерт]. Наши общественные дела. «Отечественные записки», 1872, № 6, стр. 259.

227 См. «Сборник правительственных сведений о раскольниках, составленный В. Кельсиевым», вып. II, стр. 145; см. также: Ф. В. Ливанов. Раскольники и острожники, т. I. СПб., 1868, стр. 666; Д. Л. Мордовцев. Самозванцы и понизовая вольница, ч. I. Собрание сочинений, т. XVII. СПб., 1901, стр. 154.

дилось крестьянство, в крайней темноте умов, среди него возникали периодически самые невероятные фантастические слухи о каких-то благословенных землях с молочными реками и кисельными берегами, по крайней мере с полным простором, где можно было занять сколько хочешь земли без податей, без помещиков, без начальства. Эти блаженные страны находились на Дарье-реке» [228].

Ни одно из приведенных свидетельств не дает возможности составить достаточно отчетливое представление о легенде [229]. Вместе с тем не может быть сомнения в ее действительном существовании и социально-утопическом характере. Об этом говорит не только единодушное ее толкование такими разными людьми, как П. И. Мельников-Печерский, Липранди, Н. Демерт и А. Н. Пыпин, но и прикрепление к ней имени популярного в первой половине XIX в. «избавителя» великого князя Константина. Очень важно в этом смысле, что Дарья лежит где-то на востоке, куда по слухам ушел и Константин. Вместе с тем легенда о «реке Дарье», судя по циркуляру Нижегородского губернатора, возникла еще до декабрьских событий 1825 года.

Вероятно, легенда возникла в первой четверти XIX в. и прекратила свое существование в связи с иллюзиями, возбужденными подготовкой к реформе 60-х годов. Недостаток материалов затрудняет и выяснение вопроса о причинах появления в легенде реки Дарьи и какая это именно Дарья (Сыр-Дарья, Аму-Дарья, вообще «Дарья» — т. е. река).

Известно, что еще в начале XVII в. яицкие казаки совершали набеги на приаральские и хорезмийские земли [230]. В это же время была совершена первая попытка переселиться на «Дарью». Ее предприняла группа казаков, вырвавшихся из хорезмийского плена. Река Дарья фигурирует вместе с тем в ряде исторических песен, очень разных по происхождению (например, «Как за речкою да за Дарьею» — песня о теще в плену у зятя-татарина; «Не белая лебедка в перелет летит» — о бегстве девушки из татарского плена; в песнях, связанных со среднеазиатскими походами 40-х годов XIX в.,— «Поход к Сыр-Дарье», «Казаки собираются за Дарью-реку», «Как на той ли Горькой линии» и др.) [231]. В комментарии к песне «Как за речкою да за Дарьею»

---

[228] А. Н. Пыпин. Мои заметки. М., 1910, стр. 12—13.

[229] Поиски сведений о легенде о «реке Дарье» в газетах приволжских и заволжских губерний 1830—1850 гг. (Ярославские, Казанские, Нижегородские, Саратовские, Симбирские и Оренбургские губернские ведомости в их официальных и неофициальных частях) ни к каким результатам не привели. Дальнейшие поиски возможны, по-видимому, в фондах губернских архивов.

[230] А. Ригельман. История или повествование о донских казаках. М., 1846, стр. 16—17.

[231] См. «Народные исторические песни». Вступ. статья, подготовка текста и прим. Б. Н. Путилова. «Библиотека поэта. Большая серия». М.— Л., 1962, стр. 62—65, 69—70, 305—307.

Б. Н. Путилов совершенно справедливо пишет: «В песнях о татарском полоне Дарья-река вряд ли обозначает конкретное географическое понятие, скорее — это общее эпическое наименование реки, отделяющей русскую землю от татарской»[232]. Вполне вероятно, что продвижение русской колонизации в глубь оренбургских степей и походы 1840-х годов оживили эпическое представление о Дарье-реке, так же как песенное представление о Дунай-реке могло способствовать бегству в русские села Добруджи — к «дунакам», «липованам», «некрасовцам».

Замечательно, что в то время как в приволжских губерниях бытует легенда о «реке Дарье», находящейся где-то за Волгой на востоке в глубине плодородных степей, в северных губерниях России возникают слухи о некой «Самарской губернии», где жить лучше, чем в родных местах, и совершаются попытки бежать в «Самарскую губернию». В известной книге «Положение рабочего класса в России» В. В. Берви-Флеровский рассказывает об одном из таких эпизодов: «В марте месяце 1866 г. в губернском городе N стали появляться какие-то люди жалкого и оборванного вида. У них были узаконенные годовые паспорта; по словам их, они переселенцы из Каргопольского и Пудожского уездов Олонецкой губернии. Несмотря на то, что виды их были вполне законные, полиция, однако же, задерживала их; по причине крайней их нищеты им выдавали общее арестантское содержание и затем возвращали их в Каргополь и Пудож. Людей этих прибывало все более; все части города были ими наполнены и, несмотря на то, что их постоянно высылали обратно, они все прибывали, так что в частях их бессменно находилось почти до ста человек. В город N попадал, однако же, только авангард движения потому, что как скоро они узнали, что здесь их задерживают и отсылают обратно, они перестали въезжать в город и возвращались домой. В Олонецкую губернию возвращались они крайне неохотно, они объявляли, что готовы остаться навсегда в губернии, где были задержаны, отправиться в Сибирь и восточную Россию, на Кавказ, куда угодно, но только не в Олонецкую губернию. Когда их спрашивали, куда переселяются, они не умели дать никакого положительного ответа или отвечали неопределенно: в Самарскую губернию»[233]. Как следует из текста, «Самарская губерния» здесь — синоним места, где живется лучше, чем дома.

В цитированных уже воспоминаниях А. Н. Пыпина говорится не только о «реке Дарье». Он пишет: «Эти блаженные страны находились на Дарье-реке, впоследствии они были перенесены народным воображением в Анапу, около которой будто бы раздавалась земля всем желающим. Никакие убеждения помещиков и начальства не действовали; им просто не верили и толпы кресть-

---

[232] «Народные исторические песни», стр. 320—321.

[233] В. В. Берви-Флеровский. Избранные экономические произведения в двух томах, т. 1, стр. 131.

ян с женами и детьми, нагрузивши на телеги свой скарб, покидали деревни и отправлялись на поиски желанных земель; многие успевали уходить довольно далеко,— земская полиция их ловила и возвращала на прежнее место. В наших небольших владениях были также семьи, которые «бегали в Анапу»[234].

В статье Д. Л. Мордовцева «Самозванцы и понизовая вольница», к которой мы уже не раз обращались, вслед за «Дарьей-рекой» тоже упоминается Анапа: «...несколько лет назад целые села бежали в Анапу потому, что неведомые страны эти представлялись обетованною землею, где труд не тяжел и не неблагодарен, где человеку живется легко и свободно»[235].

Легенду об Анапе, причину и время ее возникновения установить значительно легче, чем это было в случае с легендой о «реке Дарье». 5 апреля 1832 г. правительство издало указ, которым разрешалось «желающим людям свободного состояния» и крестьянам селиться на северо-западном берегу Черного моря, в том числе и в крепости Анапе. Поселенцы освобождались от податей и повинностей, включая рекрутскую[236]. С 40-х годов XIX в. началось заселение так называемой Новой линии на Кавказе[237], а с 60-х годов Закубанья, что вызвало новый приток переселенцев и беглых как из южнорусских, так и из украинских губерний. В результате на Кубани к 1878 г. уже обитало 112 тыс. (или 17,8%) жителей неказачьего сословия[238], а в 1897 г., по данным переписи,— 615 860 человек, т. е. около одной трети всего населения.

После указа 1832 г. Анапа быстро превращается в район притяжения беглых и переселенцев.

Составители сборника «Крестьянское движение в России в 1826—1849 гг.» выявили значительное число документов, характеризующих размах и ход крестьянского бегства в Анапу. Как и в истории бегства в Беловодье, Дауры и к некрасовцам, определенную роль сыграли тайно распространявшиеся документы, с той разницей, что на этот раз это были копии с подлинного «анапского» указа 1832 г., «коею,— как писалось в одном из официальных документов того времени,— сии злонамеренные люди соблаз-

---

[234] А. Н. Пыпин. Мои заметки, стр. 12—13. Воспоминания А. Н. Пыпина относятся к Саратовской губ. Здесь же говорится: «Бывало и просто единичное бегство, даже без особенных причин, из простой потребности личной свободы: бегали особенно в «Одесту», которая как портовый город давала работу и, кажется, до сих пор остается прибежищем для беспаспортных искателей свободы и приключений».

[235] Д. Л. Мордовцев. Собрание сочинений, т. XVII, стр. 154.

[236] «Полное собрание законов Российской империи». Собрание второе, т. VII. СПб., 1833, № 5275.

[237] А. Ф. Щербина. Краткий очерк Кубанского казачьего войска. Воронеж, 1888, стр. 156.

[238] А. И. Шершенко. Правовое и экономическое положение иногородних на Северном Кавказе в связи с хозяйственным развитием края, вып. I. Ставрополь, 1906, стр. 13.

няют явно к побегу легковерных крестьян»[239]. Так, в 1837 г. копия указа была обнаружена у крепостных помещицы Мечниковой в Павловском уезде Воронежской губернии. В одну ночь у этой помещицы убежало «сто душ вдруг»[240]. Как писалось в записке помещиков этого уезда министру внутренних дел Д. Н. Блудову, «побеги сии, превышая вероятие, угрожают опустошить помещичьи имения; на месте остаются только старики и молодые, годный же народ для исправления рекрутской повинности бежит первый, запродавая тайком скот и хлеб, а некоторые обеспеченные в побеге фальшивыми паспортами, прямо отправляются на телегах в тройку лошадей»[241].

Несомненно, что чтение указа, который несколько лет распространялся рукописным путем в крестьянской среде, обсуждение слухов и строгие меры начальства возбуждали воображение, способствовали превращению вновь колонизуемого Закубанья в легендарную Анапу, которая обозначала уже не просто Анапскую крепость, а фантастический край изобилия и воли. Примечательно, что с Анапой, так же как с Даурией, связывается предание об Александре Македонском, который якобы дошел именно до этих мест и здесь построил стену против народов Гог и Магог (или закопал свое оружие)[242]. Это свидетельствует о том, что «Анапа» мыслилась как область на краю света, за пределами государства.

В связи с побегами воронежский губернатор вынужден был в мае 1837 г. установить кордоны «на всех переправах, мостах и дорогах», а губернскому казначейству было запрещено продавать гербовую бумагу. В июне того же года Комитет министров разослал распоряжение в губернии, «прилегающие к Кавказской области», задерживать самовольных переселенцев и судить их в короткий срок и не в очередь, а военный министр — об учреждении широкой сети военных кордонов (Земля Войска Донского, Кавказская линия, Астраханская, Екатеринославская и Саратовская губ.). В результате летом и осенью 1837 г. было задержано более 1500 человек[243]. Однако все эти меры не помогли и в 1838 г. объявляется распоряжение комитета министров о вознаграждении помещикам, которые задержат бегущих в Закубанье[244]. Тем не

---

[239] «Крестьянское движение в России в 1826—1849 гг.», стр. 331.

[240] Там же.

[241] Там же.

[242] С. Ф. Мельников-Разведенков. Материалы для истории Черноморского побережья (г. Анапа). «Кубанские областные ведомости». Екатеринодар, 14 июня 1895 г.; см. также И. М. Иерусалимское хождение. «Временник Имп. московского общества истории и древностей Российских», кн. 10, М., 1851, стр. 14 и др. (сообщено Л. Н. Чижиковой); см. также: A. R. Andersen. Alexandre Gate, Gog and Magog. London, 1932; ср. выше легенду об Александре Македонском, связанную с Даурией, стр. 292—294.

[243] «Крестьянское движение в России в 1826—1849 гг.», стр. 672.

[244] Там же, стр. 579—580 (за мужика — 250 р., за бабу — 100 р., за мальчика старше 14 лет — 125 р. и за девочку — 50 р.).

менее побеги продолжались — документы зафиксировали их в 1833—1838 гг. и 1845—1847 гг.[245] (губернии Воронежская, Курская, Саратовская, Оренбургская, Харьковская и др.). Так, например, в донесении воронежского гражданского губернатора министру внутренних дел от 5 июля 1834 г. «О покушении помещичьих крестьян переселиться в Анапу» говорилось о том, что крестьяне в нескольких уездах губернии «по внушению злонамеренных слухов согласились между собою целыми партиями, забрав семейства и имущество, бежать при наступлении весны в Анапу, полагаясь на безрассудные разглашения, будто бы под Анапою есть казенное поселение, которое, если они достигнут, то помещики не будут уже вправе истребовать их обратно»[246].

Волну побегов 40-х годов XIX в. Е. А. Мороховец, изучавший архивные документы, характеризует следующим образом: «Среди крепостных ходили слухи о готовящемся манифесте, согласно которому они должны быть переведены в казаки и наделены землей, если манифест застанет их на Кавказе. Движение охватило 14 губерний; из одного Белевского уезда Тульской губ. в 1841 г. бежало до тысячи крепостных. В 1847 г. действительно появился указ, призывающий людей свободных профессий переселиться на Кавказ. Хотя о крепостных в указе ничего не говорилось, но они опять истолковали его по-своему, и движение разрослось с небывалой до сих пор силой. В одной Курской губернии приготовились на Кавказ около 20 тыс. крепостных из 46 селений. Этот огромный поток был остановлен только вмешательством военной силы»[247]. И, наконец, упомянем еще некоторые легенды, сведения о которых весьма скупы и которые поэтому пока не могут быть исследованы.

В документах 1830-х годов мелькнуло сообщение о побеге крестьян помещицы Поздеевой из Опочского уезда в связи со слухами о разрешении переселяться «на те места, где французы разорили» и о том, что переселившимся будет дана воля[248]. В 1888 г. корреспондент газеты «Восточное обозрение» сообщал из Токмака Семиреченской области: «В последние годы цена на хлеб слишком пала и сбыта нет, дерзкие грабежи и кражи киргиз и безнаказанность их рядом с тем, что стали отводиться земли «ближе к горе», так что из десяти, отведенных на душу десятин, едва-едва три с половиной найдется удобной — сделали свое дело и между прочим породили целую легенду о «новых островах». Узна-

---

[245] Там же, стр. 732, 740, 747, 748, 790, 803—804. См. также: Е. Кац. Побеги помещичьих крестьян в николаевскую эпоху. «Архив истории труда в России», кн. 5. Пг., 1922, стр. 16—24.

[246] ЦГИАЛ, ф. 1286, оп. 5, № 408, л. 2 об.

[247] Е. А. Мороховец. Крестьянская реформа 1861 г. М., 1937, стр. 49.

[248] «Крестьянское движение в России в 1826—1849 гг.», стр. 766. Г. М. Дейч. Крестьянское движение в Псковской губернии во второй половине XIX в. «Ученые записки Псковского пед. ин-та», вып. 3. Псков, 1955, стр. 195.

ли, что есть где-то на свете «новые острова», всякому желающему туда отправиться на жительство казна дает триста рублей, а чтоб добраться до этих островов, нужно плыть тысяч шесть верст [249] и что эти острова есть не что иное, как шестая часть нашей империи, а находятся эти острова около «низацыи», а «низацыя» будет либо королевство, либо губерния какая, но только царь в этой «низацыи» добрый, и хочет он принять православную веру, да министры его не соглашаются. Про эти самые же острова говорят, что климат теплый и водится в них всякая всячина и проч. и проч.» Так же как и другие социально-утопические легенды, легенда о «новых островах» возбудила желание действовать. Крестьяне собрали по 20 коп. с каждого двора, желающего отправиться на «новые острова», и послали выборных в Пришпек в 60 верстах от Токмака, чтобы послать в сенат телеграмму. В Пришпеке телеграмму не хотели принимать, что крестьяне оценили, как жестокую обиду («Ты что это животы что ли жалеешь, не хочешь стучать» Так мы найдем другое место откуда будем разговаривать с Питером, тебе же тогда достанется!»). Телеграмма была послана, но ответа крестьяне не получили. «Чем больше проходило времени со дня подачи телеграммы и неполучения на нее ответа,— пишет далее корреспондент,— тем крепче росла вера в существование благодатных островов и доброго царя «низацыи». Есть «новые острова», в «положении» [250] об них недаром прописано, а «положение» это читали в волости и все слышали, но только чиновники скрывают от нас, а есть «новые острова». Не получив ответа, крестьяне решили послать ходоков в Ташкент и Москву «до самого, что ни на есть набольшего начальства», и пока не добьются правды, «не возвращаться в свои домишки и не видаться ни с женами, ни с малыми ребятушками» [251]. Чем закончилась история поисков «новых островов», газета не сообщила. Вероятно, в 1888 г. она еще не завершилась.

Видимо, тоже во второй половине XIX в. совершались поиски еще одной легендарной страны — «Ореховой земли», о которой сообщил А. К. Воронский в своих воспоминаниях. Старый помор Тихон в Кеми на Белом море рассказывал ему (между 1907—1914 гг.): «Сказывали старые люди: из наших краев ходили в ореховую землю, ходили да не дошли». На вопрос А. К. Воронского: «В какую ореховую землю?», Тихон отвечал: «А такую, есть будто за морями, за горами, за синими лесами земля; растут в ней орехи в человеческую голову, расколешь орех, а в нем мука. Ни сеять, ни пахать, ни жать не надо, потому сколько угод-

---

249 При этом корреспондент замечает: «каюсь, невольно я вспомнил Миклуху-Маклая, его острова и его зов поселиться на его островах».

250 Т. е. в манифесте 19 февраля 1861 г.

251 «Провинциальный корреспондент. Токмак Семиреченской области. Экономические затруднения крестьян. Легенда о новых островах». «Восточное обозрение», 1888, 10 апреля, стр. 8.

но таких орехов, прямо леса немыслимые. Нашлись до этой земли охотники, как слух о ней прошел. И верховод нашелся, отменной храбрости человек и бывалый. Пошли. Шли-шли, а потом взбунтовались, верховода ухлопали.., а земля-то, говорят, недалеко была... А кто говорит, что герой скрылся, собрал новых людей и пошел все-таки в ореховую землю» [252].

Другие известные нам источники по истории Кемского уезда подобной легенды поисков «Ореховой земли» не отмечают. Однако при всей стилизованности этого рассказа нельзя не отметить сходности легенды, ее поисков, сопровождавшихся неудачей, которая все-таки оставляет еще некоторые возможности для надежды, с легендами о Беловодье, о «городе Игната» и другими, нам уже известными.

ВЫВОДЫ

Итак, обзор легенд о «далеких землях» показал, что в XVII—XIX вв. существовало по крайней мере десять-двенадцать легенд этого типа. В отличие от легенд об «избавителях» их хронологические рамки значительно менее определенны. Они не являются исключительной принадлежностью заключительной — высшей и вместе с тем кризисной фазы развития феодального общества.

Поэтический образ страны благополучия, расположенной на острове, известен фольклору многих народов и генетически восходит, вероятно, к представлению об острове, на который переселяются души умерших предков, либо первоначально к представлению о параллельном существовании двух, трех и более миров, которые эпизодически сообщаются друг с другом. В дальнейшем своем развитии представление об острове — другом мире — в ряде случаев дает материал для поэтического оформления социально-утопических легенд (Офир, Венета, Туле, Рунхольд, Атлантида и т. п.).

Передвижения отдельных групп населения происходили еще до возникновения феодализма у восточных славян. Они имели свои направления и, вероятно, свои легенды (об идеальных пастбищах, охотничьих и рыболовных угодьях, плодородных землях и т. д.). С развитием классового антагонизма подобные легенды могли приобретать социально-утопический характер.

Древность традиции легенд о «далеких землях» не отменяет того, что в XVII—XIX вв. в России легенды о «далеких землях» были одной из важнейших форм выражения социального протеста и социально-утопических чаяний, так же как крестьянские побеги, выходы, переселения и т. д. были одной из важнейших форм антифеодальной борьбы крестьянства этого периода. Ле-

---

[252] А. Воронский. За живой и мертвой водой. «Новый мир», 1928, № 12, стр. 169 (сообщено А. И. Робинсоном).

генды о «далеких землях» приобрели в России особенное значение, так как кризис феодальной системы развивался здесь в специфических условиях постоянного наличия резервных пространств в границах государства или в непосредственной близости от них.

Как мы видели, ни возникновение, ни бытование легенд этого типа не прекращается в 60-х годах XIX в. Это тоже вполне естественно, так как миграционно-колонизационные движения не прекратились, а, наоборот, усилились в это время. С 1861 по 1914 г. только в Сибирь переселилось 4 млн. человек. С другой стороны, резервные пространства исчерпывались и параллельно с этим шел процесс преодоления крестьянством наивных, средневековых по своему характеру, географических представлений.

После 1861 г. препятствий к переселениям стало значительно меньше, традиция «побегов» и «выходов» трансформируется в колонизационное движение, которое к концу XIX в. стало даже поощряться правительством, стремившимся придать ему организованные формы и разрешить при его посредстве некоторые экономические и социальные противоречия европейской части России [253]. Естественно, что все это способствовало постепенному изживанию фантастических легенд о «далеких землях». Характерно, что до сих пор не выявлено ни одной легенды, возникшей в последние два предреволюционных десятилетия.

Рассмотренные легенды при всей сходности их общих очертаний различны по своему содержанию, географической направленности, районам распространения. Рядом с ними непрерывно бытовали сходные по функции рассказы о Сибири, о казачестве, о поселениях на «новых линиях» (Северный Кавказ, Сибирь), о заселении Новороссии, о Задунайской сечи, липованах, о севернорусских и заволжских скитах. Они тоже возбуждали стремление бежать на Дон, Яик, Кубань, в Сибирь, в Добруджу, на Север и в Заволжье. Несомненно, что в этих рассказах условия жизни в вольных (полувольных или мнимовольных) местах расцвечивались и идеализировались. Подобные рассказы мало фиксировались, так как лицам, которые расследовали дела беглых, вполне достаточно было выяснить, что подследственный хотел бежать «в казаки», на «Дунай» или «к старцам». Детали представлений о жизни в районах притяжения при этом не интересовали. Столь же мало эти рассказы учитывались и специально изучались. Между тем их историческое и фольклористическое

[253] См.: И. А. Гуревич. Изучение крестьянских переселений в Сибирь, стр. 117—137; он же. Переселение крестьян в Сибирь, стр. 81—107 (отзыв В. И. Ленина об этой работе как «превосходном исследовании» см.: В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 3, стр. 175); Чарушин. Крестьянские переселения в бытовом их освещении. Архангельск, 1912; А. Кауфман. Переселение и колонизация; В. В. Покшишевский. Заселение Сибири, стр. 126—135.

значение огромно, вместе с легендами о «далеких землях» социально-утопического характера, легендами о богатых и легендами о «праведных» в религиозном смысле землях они составляют своеобразную форму идеологии и художественного творчества, связанную с основными видами миграций феодального крестьянства — побегами, выходами, переселением и колонизацией, сыгравшими весьма важную роль в истории русского народа.

Как мы уже говорили, границы между различными видами легенд и рассказов о «далеких землях» не всегда достаточно определенны. Представление о «богатой земле» может оформиться в социально-утопическую легенду, если оно проецируется за пределы феодального мира, т. е. в места, где заведомо нет никаких форм угнетения (например, легенда о р. Нероге). Страна, в которой господствуют идеальные социальные отношения, обычно в соответствии с природой мышления феодального крестьянства одновременно мыслится и как страна «праведная» в религиозном отношении (например, Беловодье, «город Игната», «новые острова»). И, наоборот, «праведная земля» — это почти всегда земля и обильная и справедливая в социальном отношении (легенда об Араратском царстве у молокан, легенды о сокровенных обителях). Более того, ядро большинства социально-утопических легенд о «далеких землях» образуется из трех основных элементов: социального, экономического и религиозного. Сочетание же этих трех элементов может быть самым различным в зависимости от настроенности той среды, в которой в данный момент бытовала легенда. Нередко в процессе бытования один из них сначала как будто заслоняет другие, однако в дальнейшем он может снова играть второстепенную роль и т. д.

Это видимое противоречие может быть правильно понято, если учесть два обстоятельства: во-первых, речь идет о крестьянском мировоззрении, для которого было чрезвычайно характерно восприятие социальной действительности в религиозных категориях, выражение социального протеста в религиозной форме и т. д.; во-вторых, в любом случае экономическое благополучие практически мыслилось со всеми его социальными последствиями и, наоборот, социальная справедливость была желаемой не только сама по себе, но и как необходимое условие преодоления нищеты и разорения. Именно поэтому в наш обзор включены некоторые легенды, которые с формальной точки зрения как будто не должны были бы считаться социально-утопическими, однако, если принять во внимание исторические условия их возникновения и их социально-бытовую функцию, должны быть признаны такими (легенда о «Даурах», об «Анапе» и др.). Именно в силу этих же соображений мы не можем согласиться с известным собирателем и исследователем фольклора некрасовцев Ф. В. Тумилевичем, склонным трактовать легенду о «городе Игната» как нечто совершенно свободное от религиозных элементов и противопо-

ставлять ее беловодской легенде, якобы только и просто религиозной[254].

Легенды о «далеких землях» возникают на различной почве. В основе их может лежать идеализация реально существовавших вольных (Дауры) или колонизуемых (Анапа) районов или отражение общего направления переселенческих потоков («Самарская губерния», «река Дарья») при вымышленности самой идеальной страны (Беловодье, «город Игната»). Известны даже случаи казалось бы совершенно фантастические — слухи об особых условиях, которые якобы возникли на землях, разоренных войсками Наполеона.

Толчком для создания легенды могли быть слухи об экспедиции Н. Н. Миклухо-Маклая в Новую Гвинею («новые острова») или дошедшие по неведомым каналам толки о хлебном дереве. растущем в определенном районе земного шара (Филиппины, Малайский архипелаг, Океания), плоды которого действительно перерабатываются в хлебную муку («расколешь орех, а в нем мука», как об этом говорится в легенде об «Ореховой земле»). Таким образом, народное воображение либо использует реальные исторические обстоятельства, идеализируя их, либо (если их нет) пользуется малейшим поводом, чтобы их домыслить, сформировать из них представление об идеальной «далекой земле». Историчным при этом остается само стремление найти «далекую землю» и направление этих поисков, которое всегда отражает основные направления миграций. С этим связано и относительно четкое разграничение районов бытования отдельных легенд. Легенда о Даурах, видимо, имела значение только для Восточной и Центральной Сибири, легенда о Беловодье отразила участие населения севернорусских и приуральских губерний в заселении сибирских пространств, «город Игната»— направление «бегства» одной из казачьих групп, «река Дарья» — миграционные процессы, характерные для приволжских губерний во второй четверти XIX в., а «Анапа» — те же процессы в южнорусских губерниях в эти десятилетия. Некоторые легенды, такие, как «Беловодье» и «город Игната», существовали более продолжительное время и обобщили несколько этапов развития процесса переселения. С другой стороны, характерно своеобразное пересечение направлений. Так, в XIX в. в северных губерниях ходили слухи о некой «Самарской губернии», а в самой Самарской губернии рассказывалась легенда о «реке Дарье», направленная в сторону Оренбургских степей. Несколько позже в Оренбургской губернии появилась легенда о «новых островах». Из южных губерний леген-

[254] Ф. В. Тумилевич. Предания о «городе Игната» и их источники, стр. 315—345. Эта трактовка связана с общим стремлением автора противопоставить некрасовцев — сторонников движения, будто бы совершенно свободного от религиозных элементов, старообрядцам, не имевшим будто бы никаких политических целей. Ошибочность этой точки зрения очевидна. Она противоречит материалам, публикуемым самим собирателем.

да звала в Закубанье, в «Анапу», а ушедшие в свое время с Кубани некрасовцы мечтали о чудесном городе за Аравийской пустыней. Если развитие беловодской легенды связано было с процессом исчерпания территории Сибири и отражала выход к океану и северо-восточному краю евразийской ойкумены, то легенды о «городе Игната», о «новых островах» и «Ореховой земле» связаны с тем этапом русской истории, на котором социальные идеалы могли проецироваться только за возможные пределы территориально единой и уже пройденной России. Если бы Россия развилась в мировую колониальную державу, то эти легенды могли бы знаменовать собой начало заокеанских миграций, подобных миграциям из других европейских стран.

Легенды о «далеких землях» отражали не только реальное развитие бегства и миграционные движения, но в первую очередь сознание их участников или крестьян, готовых, но не имевших возможности примкнуть к ним. Бегство с родных и насиженных мест, от земли, обрабатывавшейся столетиями, и от родных могил, готовность пройти тысячи верст в поисках выхода из тисков общественного кризиса сопровождались отчаянием и решимостью. Но не только ими. Без надежды, без иллюзий все это не могло осуществиться. Беглецы и переселенцы не просто рвались в неизвестность, им светили далекие, но яркие огни, на их горизонте рисовался красочный мираж, который звал и вел, заставлял обрубать столетние корни привязанности к земле, обработанной предками.

Энергия отчаяния и энергия надежды, замыкаясь, порождали вспышку поэзии. Именно в этом смысле и следует говорить о том, что легенды о «далеких землях» были не просто порождением, но и поэтической и тем самым идеологической санкцией этого движения, не только отражали его, но и влияли на него.

Содержание легенд о «далеких землях» колеблется не только в связи с меняющимся соотношением политических, экономических и религиозных элементов. Различна и степень решительности политических требований — от временных льгот («Самарская губерния», «Анапа») до полного разрыва связей с феодальным миром («Беловодье», «город Игната»). Однако каковы бы ни были требования, воплотившиеся в отдельных легендах, они неизбежно обладали всеми качествами, которые были присущи крестьянскому мировоззрению XVIII—XIX вв. Они прежде всего негативны по своей природе — содержание связано было с неприятием определенных сторон ненавистной социальной действительности. Мысль создателей легенд не поднималась до создания какой-либо положительной государственной и социальной теории. Освобождение ото всего, что веками гнетет, унижает, разоряет, кажется надежной гарантией счастья и благополучия. Жизнь в «далекой земле», вероятно, рисовалась как общинно-артельное содружество мелких равных производителей, соблюдающих спра-

ведливость. Мы говорим «вероятно», так как сами легенды молчат об этом; предположения же наши могут строиться на основе наблюдения над тем, как русский мужик устраивал свою жизнь «без начальства», например, в казачьих районах в первые годы существования казачества или в районах стихийной колонизации, в залесных беспоповщинских скитах, в артелях «бегунов», в разбойных ватагах и т. д.

История Бухтармы и Уймона показывает, что искатели Беловодья не боялись труда в самых суровых условиях. Не пугали их и слухи о морозах и землетрясениях в самом Беловодье — лишь бы земля рожала «виноград и сорочинское пшено», которые мыслились как наилучшие, идеальные плоды земледельческого труда. В «далекой земле» крестьяне надеялись срубить себе избу и пахать землю.

Политическая бесформенность крестьянского мировоззрения, мелкобуржуазная его природа, сплетенность в крестьянской душе трудовых и собственнических начал, обусловливали неспособность массы крестьян подняться выше примитивных уравнительных представлений. И все же, как подчеркивал В. И. Ленин, именно уравнительные тенденции крестьянства, при всей их исторической бесперспективности, были даже в конце XIX в. в условиях тогдашней России с ее характерным сочетанием капиталистических порядков с сильнейшими феодальными пережитками в высшей степени революционными. В статье «Сила и слабость русской революции» В. И. Ленин писал: «При борьбе крестьян с крепостниками-помещиками самым сильным идейным импульсом в борьбе за землю является идея равенства,— и самым полным устранением всех и всяких остатков крепостничества является создание равенства между мелкими производителями. Поэтому идея равенства является самой революционной для крестьянского движения идеей не только в смысле стимула к политической борьбе, но и в смысле стимула к экономическому очищению сельского хозяйства от крепостнических пережитков»[255].

Легенды о «далеких землях» были отнюдь не просто фантазиями, рожденными пассивной мечтательностью. Они были специфической формой борьбы крестьянства с правительством, с общественным строем во всех его проявлениях; формой, до предела наивной и трагически бесперспективной, но исторически неизбежной. Эта форма, сильная полнотой своего отрицания, исключала и царистские и церковные иллюзии и сохраняла свою относительную прогрессивность до тех пор, пока в крестьянском движении не восторжествовали открытые формы прямой политической борьбы с самодержавием и помещичье-капиталистическим строем. При этом относительно прогрессивен был именно процесс неизбежного изживания утопических иллюзий, а не сами

[255] В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 15, стр. 226—227.

по себе эти иллюзии. Потеря веры в существование где-то на краю света вольной земли в сочетании с решительным отрицанием действительности вела прямо к осознанию невозможности жить по-старому и в конечном счете к революционной активности.

Еще в большей мере, чем легенды об «избавителях», легенды о «далеких землях» связаны с традициями крестьянской письменности (путешественники, ложные паспорта и т. д.). Параллельно с устными слухами и легендами, вероятно уже в XVI и наверняка в XVII в. существовали «скаски» и «дорожники», т. е. письменные описания маршрутов и путей в чудесные края. Ранний образец такого маршрута — «подорожника» или «дорожника», в котором причудливо сочетается реальное и фантастическое, достоверное и легендарное, дошел до нас в переводе С. Герберштейна, побывавшего в России в 1516—1518 и 1526—1528 гг.[256] В XVII в. традиция «скасок» и «дорожников» была уже настолько популярна, что появилась пародия на «дорожник» в утопическую страну необыкновенного благоденствия — «Сказание о роскошном житии и веселии», которое заканчивается словами: «А прямая дорога до того веселья от Кракова до Аршавы и на Мозовшу, а оттуда на Ригу и Ливлянд, оттуда на Киев и на Подолеск, откуда на Стеколню и на Корелу, оттуда на Юрьев и по Брести, оттуда ко Быхову и в Чернигов, в Переяславль и в Черкаской, в Чигурин и Кафимской. А кого перевезут Дунай, тот домой не думай.

А там берут пошлины небольшыя: за мечты, за мосты и за перевозы — с душ по лошади, с шапки по человеку и со всего обозу по людям.

А там кто побывает, и тот таких роскошей век свой не забывает»[257].

---

[256] S. Herberstein. Rerum moscoviticarum commentarii, 1549. Русский перевод: С. Герберштейн. Записки о московских делах. СПб., 1908; см. также: М. О. Косвен. Материалы к истории ранней русской этнографии (XII—XVII вв.). «Очерки истории русской этнографии, фольклористики и антропологии», вып. I. «Труды Института этнографии», новая серия, т. XXX, 1956, стр. 31—38; традиция «дорожников» сказалась и в описаниях, приложенных к первому русскому атласу «Книге большому чертежу» (1552—1627 гг.). Все они сообщают сведения об определенных путях передвижения и каждый раз начинают описания от Москвы, совсем как наш «Путешественник», в пяти из семи известных списках (см.: М. С. Бондарский. Очерки по истории русского землеведения, стр. 69—71). Ср. также: И. П. Шаскольский. «Описание трех путей» Афанасия Холмогорского. «Труды Отдела древнерусской литературы», т. XIV. М.— Л., 1958, стр. 455—458; Л. А. Дмитриев. Новый список «Описания трех путей» Афанасия Холмогорского. «Ежегодник Археографической комиссии АН СССР», т. II. М., 1960, стр. 335—349.

[257] Опубликовано впервые в «Памятниках старинной литературы», вып. 2. СПб., 1860, стр. 457—458. Новейшее выверенное и комментированное издание см.: «Русская демократическая сатира XVII в.». Подготовка текстов, статья и комм. В. П. Адриановой-Перетц. М.— Л., 1954, стр. 39—42 и 239—241.

Как показал обзор легенд о «далеких землях», бытование, по крайней мере наиболее популярных из них, сопровождалось возникновением «дочерних» рассказов — о поисках вольного края и причинах неудач, о встречах с выходцами из «далекой земли», о различных известиях оттуда. Вместе с тем легенды о «далеких землях» иногда переплетаются с легендами об «избавителях» (Константин на реке Дарье и в Беловодье, Игнат Некрасов в функции «избавителя» в «городе Игната»). При всем этом совершенно не ясны связи между отдельными легендами. Влияли ли они друг на друга, остается неизвестным.

Дальнейшее изучение отражения подобных или близких легенд в памятниках древней русской литературы, вероятно, покажет влияние некоторых письменных источников на отдельные элементы устных легенд. Об этом говорит стремление искать Беловодье на востоке и связь этих поисков с представлениями о восточных ответвлениях христианства, попытка некрасовцев искать «город Игната» в районе Тигра и Евфрата, где по представлениям христианской письменности некогда находился рай и т. д. Однако пока можно говорить только об этом и разве еще о связи «Путешественника» Марка Топозерского, а не самой беловодской легенды, с письменной традицией.

Судя по разобщенности районов бытования отдельных легенд и по их направленности в те районы, в которых существовали другие легенды, можно со значительной долей вероятия предположить, что в основном они возникали самостоятельно и не подвергались заметному воздействию других легенд, бытовавших как в устной, так и письменной традиции. Поэтому, указывая на некоторых «соседей» или хронологические предшествования, мы в большей степени имеем в виду не выяснение их литературной истории, а демонстрируем устойчивость тех социальных и психологических оснований, на которых они возникли.

В изученных нами легендах о «далеких землях» труднее отыскать традиционные фольклорные элементы, чем в легендах об «избавителях». Отчетливые связи прослеживаются только с легендами о затонувших городах и религиозными легендами о сокровенных обителях. В отличие от фольклора некоторых других народов (например, немецких преданий о Винете, Рунхольде, Туле и др.) [258] русская устная традиция не знает социально-утопических легенд о провалившихся или затонувших городах. Вероятно, это связано с исконним земледельческим характером русской народной культуры в прошлом. Известная «китежская»

---

[258] Ср.: The migratory legends. A proposed list of types with a systematic catalogue of the norwegian variants by R. Th. Christiansen Helsinki, 1958, N 7070—7075; Typen- und Motivverzeichnis der finnischen mythischen Sagen von Lauri Simonsuuri. Helsinki. 1961, N 701—800 и 801—900; J. R. W. Sinnighe. Katalog der niederländischen Märchen-, Ursprungssagen-, Sagen- und Legendenvarianten. Helsinki, 1943, Bd. 71—80; Thompson, Q 552.2.1.

легенда составляет своеобразное исключение. В отличие от большинства «провалищ», которые обычно изображаются в русских преданиях как результат наказания за безнравственность, кощунство и т. д.[259], Китеж изображается городом, погруженным в озеро и тем самым спасшимся от нашествия татар. Город продолжает существовать, сохраняя исконную праведность и социальное благополучие[260]. Легенда эта получила конкретное прикрепление — исполнители связывали ее с заволжским озером Светлояр.

Известно, что места эти по крайней мере с 20-х годов XIX в. привлекали массу паломников, религиозный элемент в составе легенды ширился и рос, и это свидетельствовало о вырождении ее социально-утопического содержания. Китеж из города, когда-то спасенного от врага и еще существующего, с течением времени превратился в сокровенный монастырь, достигнуть который дано только безгрешным. В связи с этим легенда о Китеже не включена в наш обзор социально-утопических легенд. Между тем можно отметить ряд сходных черт — в Китеж тоже никого не пускают и ищущие его слышат (как в Беловодье и «городе Игната») звон колоколов; нарушение запрета приводит к неудаче поисков и т. д. Вокруг китежской легенды тоже образовался целый цикл «дочерних» рассказов о поисках Китежа и неудачах, о встречах с выходцами из него и т. д.

Что касается сказок, то они более соприкасаются с легендами о «далеких землях», чем с ними перекликаются или испытывают их влияние. В такой же мере нет основания говорить и о влиянии сказок на этот вид легенд. Соприкосновение же можно отметить для нескольких сюжетных групп (А-А № 1930 «Страна обетованная», № 1960*G1 «Небесная избушка» и № * 1885 «Человек влезает на небо по дереву», № 471 * «Райская птичка», отчасти №*936 «Золотая гора» и некоторые другие). В них идет речь либо о неудачных попытках достичь чудесной страны, рая или неба, либо иронически высмеивается идеал страны изобилия, молочных рек и кисельных берегов, как страны лени и безделья[261].

---

259 Н. Ф. Сумцов. Сказания о провалившихся городах. «Сборник Харьковского историко-филологического общества», т. 8. Харьков, 1896; В. Смирнов. Потонувшие колокола (библиография). Третий этнографический сборник. «Труды Костромского научного общества по изучению местного края», вып. XXIX. Кострома, 1923.

260 Об источниках и рукописной традиции китежской легенды см.: В. Л. Комарович. Китежская легенда. Опыт изучения местных легенд. М.—Л., 1936 (там же библиография до 1936 г.); В. П. Шитаков, К. В. Шохин. Сказание о невидимом граде Китеже. «Вестник истории мировой культуры», 1960, № 5, стр. 77—92; В. Н. Басилов. О происхождении культа невидимого града Китежа (монастыря) у озера Светлояр. «Вопросы истории религии и атеизма. Сборник статей», XII. М., 1964, стр. 150—169.

261 Обзор см.: J. Bolte und G. Polivká. Anmerkungen zu den Kinder-und Hausmärchen der Brüder Grimm. B. III, N 158, «Das Märchen vom

Нет оснований считать, что эти пародийные сказки появились в связи с поисками легендарных «далеких земель» и разочарований в них лишь на позднем этапе истории этих легенд (т. е. для русской фольклорной традиции в XVII—XIX вв.). Уже в аттической комедии и у Лукиана известны пародии («Правдивые истории») на легенды о «золотом веке» и стране изобилия [262].

Видимо, пародии на легенды развивались параллельно с самими легендами и специфическим образом дополняли их.

Пародийный характер имеет и своеобразная солдатская редакция сказки А-А № 566 «Рога», опубликованная в сборнике Афанасьева. В качестве завязки здесь фигурирует следующий эпизод: солдата бьют за провинность, после этого он засыпает и во сне слышит голос, который говорит ему: «Сбежи, Мартышка, в иное королевство — там тебе жира (т. е. жизнь.— *К. Ч.*) будет добрая! Дойдешь ты до этого королевства и будет тут речка, через речку мост, а подле моста трехэтажный каменный дом; зайди в этот дом, в доме никого нет, а стоит стол, на столе довольно всякого кушанья и разных напитков, наешься ты, напейся и в стол загляни: в том столе в ящике лежат карты однозолотные и кошелек с деньгами. Однозолотными картами хоть кого обыграешь, а из кошелька хоть полную гору насыпь золота — из него все не убудет» [263]. Солдат просыпается, «наладил сухарей» и сбежал из полка в «иное королевство». После долгих приключений, среди которых фигурирует назначение Мартышки министром этого королевства (воспользовавшись этим, герой шьет всем солдатам шинели и мундиры из царского сукна, прибавляет им жалованье и довольствие, а нищим раздает муку из казенных магазинов), его ожидает разочарование — царевна поит его вином и пьяного обирает и выгоняет в «одной рубашке».

Несколько особняком стоят сказки типа А-А № 471 «Райская птичка», в которых герой следует за птицей в рай и проводит там 300 лет, и А-А № 936 «Золотая гора», в которых герой нанимается к богачу в работники; богач везет его к золотой

Schlaraffenland». Leipzig, 1918; см. также: H. Langerbock. Die Vorstellung vom Schlaraffenland in der alten Attischen Komödie. «Zeitschrift für Volkskunst», 1963, III, стр. 192—204.

[262] См.: И. М. Тронский. История античной литературы. Л., 1949, стр. 255.

[263] А. Н. Афанасьев. Народные русские сказки, т. II. М.—Л., 1938, стр. 108 (№ 193). Примером включения сходного эпизода в сюжет типа А-А № 465А «Поди туда, не знаю куда» может служить сказка, записанная от М. М. Коргуева. Герой ее попадает на остров за огненную землю и здесь кормит и поит его «сват Наум» (А. Н. Нечаев. Сказки Карельского Беломорья, т. I. Л., 1939, стр. 7—32).

горе, поит сонным зельем и зашивает в труп животного; птицы уносят труп на гору[264].

Своеобразным эпизодом в истории русской сказки, в результате которого в устной традиции появились тексты, перекликающиеся с некоторыми мотивами легенд о «далеких землях», была фольклоризация переводной французской новеллы XVIII в. д'Онуа о чудесном острове красоты и веселья. С. Ф. Елеонский, посвятивший этому эпизоду специальное исследование, пришел к выводу, что этот сюжет попал в устную традицию через посредство лубка, который еще во второй половине XVIII в. приобрел чрезвычайную популярность[265].

В фольклористической литературе этот сюжет получил название «Сторона, где не стареют и не умирают». Он известен до сих пор лишь в двух вариантах (один из них — украинский). Герой достигает чудесной страны, но возвращается, так как «соскучился по своей сторонушке» и по дороге умирает[266].

Таким образом, социально-утопические мотивы русских сказок, сходные с основными мотивами легенд о «далеких землях», в основном сводятся к пародированию изображения «далекой земли», либо к пародированию «дочерних» рассказов о неудачных поисках все той же «далекой земли». Сказки в шуточной или сатирической форме как бы оспаривают ценность того, что утверждают легенды. Впрочем, надо заметить, что подобные сказки не играют заметной роли в русском сюжетном репертуаре.

В отличие от эпоса некоторых других народов[267], русский эпос совершенно не знает подобных сюжетов. Эпическое время русских былин выражено в своеобразной «Киевской утопии» — представлении о времени гармонических отношений. Это одновременно и «историческое воспоминание и поэтическое воплощение мечты об идеальном государстве полуродового типа, в котором эпический князь, персонифицирующий государственную власть, и богатырь, выражающий народные идеалы, находятся

---

[264] Ср. духовный стих «Христово вознесение», в котором Христос хотел оставить нищей братии золотую гору (но Иван Богослов советует не делать этого, так как богачи и князья-бояре овладевают этим богатством), а Иоанн Златоуст — дать нищим свое христово имя (см.: В. Ф. Ржига. Стих о нищей братии. «Известия Отделения русского языка и словесности АН СССР», т. XXXI, Л., 1926, стр. 177—188).

[265] С. Ф. Елеонский. Сказки в быту и рукописной литературе XVIII века. «Ученые записки Московского городского педагогического института им. В. В. Потемкина», т. XXXIV, 1954, стр. 85—114.

[266] Три сказки Орловской губ. (записаны в 1909 г. Д. О. Святским). «Живая старина», 1912, Пг., 1914, вып. II—IV, стр. 311—312; А. Н. Афанасьев. Поэтические воззрения славян на природу..., т. III. М., 1869, стр. 271.

[267] Ср., например, город старосты нищих Тургая в узбекском эпосе (см.: В. М. Жирмунский и Х. Т. Зарифов. Узбекский народный героический эпос. М., 1947, стр. 159—164, 413—415), «Золотой кишлак» в таджикском эпосе и т. д.

в патриархальных отношениях и имеют общие эпические цели»[268]. Поэтому утопические мотивы былин должны быть сопоставляемы не с легендами о «далеких землях», а с историческими преданиями о «золотом веке».

Так же как и в предыдущей части нашей работы, мы не ставили задачу историко-сравнительного изучения сюжета «далекая земля». Вероятно, это было бы преждевременно. Однако необходимо подчеркнуть, что теснейшая связь с историей и бытом русского крестьянства, которую мы старались продемонстрировать, не делает вместе с тем легенды о «далеких землях» исключительно русским явлением.

Еще в средневековой Европе слухи о богатстве Индии порождали не только экспедиции, которые снаряжались государственными деятелями или купцами, но и социально-утопические легенды типа легенды о пресвитере Иоанне, обошедшей весь европейский горизонт. Индия была источником слухов и надежд, предметом поисков, ложных писем и даже самозванцев — выходцев из царства пресвитера[269].

А. Н. Веселовский очень выразительно писал о ней: «Общественные, политические и религиозные неурядицы этого (XII.— *К. Ч*). и предшествующего столетия невольно вызвали утопию блаженной, а потому далекой страны, где все люди нравственны и не нуждаются, где нет и той распри, в которой терзалось и крепло средневековое сознание, распри церкви и государства. Эту страну поместили в Индии, о чудесах которой ходили древние рассказы: уже Ктезий, Димах, Мегасфен и позднее Псевдокаллисфен населили ее пигмеями, грифами, чудовищными народами, поместили в ней золотой источник, камень-пантарб, делающий невидимкой муравьев, собирающих золото и т. д. С другой стороны, вести Мегасфена о брахманах и сарманах, сведения о святой жизни брахманов — гимнософистов, распространенные Мегасфеном, Филостратом, Палладием и Псевдокаллисфеном, смешивались со смутной памятью о христианах в Индии и сложились в представление о далеком христианском царстве, где люди блаженствуют, не зная ни лжи, ни татьбы, ни

---

[268] Е. М. Мелетинский. Происхождение героического эпоса. Ранние формы и архаические памятники. М., 1963, стр. 446.

[269] G. Oppert. Der Presbyter Johannes in Sage und Geschichte. Berlin, 1864; G. Brunet. La légende du prêtre Jean Bordeauz, 1877; Fr. Zarnke. Der Priester Johannes. Erste Abhandlung. «Abhandlungen der Philologisch-historischen Klasse der Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften», 1879. Bd. VII, 829—1028; F. Priester. Von den Wundern des Morgenlandes, Bd. I. München, 1955, S. 127—146; А. Н. Веселовский. Дюк Степанович и западные параллели к песням о нем. «Южнорусские былины. Сборник ОРЯС», т. 36, 1885, стр. 125—254; В. М. Истрин. Сказание об Индийском царстве. «Древности. Труды славянской комиссии Московского арх. общества», т. I. М., 1895, стр. 1—17; М. Н. Сперанский. Сказание об Индийском царстве; он же. Индия в старой русской письменности. «С. Ф. Ольденбургу. К 50-летию общественно-научной деятельности», стр. 463—468.

разврата, где земля все дает в изобилии, а всем правит могучий властитель, пресвитер и царь в одном лице: пресвитер Иоанн»[270].

Мы уже говорили в другой связи о легендах о Японии (Чипанга)[271], «Земле Гамы», которую долго разыскивали, и других легендах, возникших в эпоху великих географических открытий. К ним можно присоединить легенды о Дорадо и острове Бимини, сопутствовавшие поискам Америки.

Более поздние эмиграционно-колонизационные переселения из европейских стран в различные районы земного шара, особенно европейская эмиграция в Америку и специфическое развитие общественных отношений в Америке (XVIII—XIX вв.) в условиях постоянного наличия резервных пространств «дикого Запада», дает все основания предполагать, что и здесь при существенных различиях должны были возникать сходные настроения и похожие легенды. Нам неизвестны фольклористические исследования, специально посвященные этому вопросу, однако некоторые работы историков подтверждают правильность этого предположения.

Так, интересные факты собраны в книгах Н. А. Ерофеева[272], Ш. А. Богиной[273] и особенно в упомянутой выше статье А. В. Ефимова «Свободные земли» Америки и историческая концепция Ф. Д. Тернера»[274]. В этих работах устанавливается прямая связь между социально-экономической историей европейских стран, народными движениями в них и эмиграцией из Европы в Америку. Н. А. Ерофеев справедливо замечает: «Для понимания существа этого явления необходимо вглядеться не только в материальное положение народных масс, но и в их психологию: иллюзии и легенды так же важно понять, как и их страдания»[275]. Дальнейшее изучение этого вопроса приводит исследователя к таким выводам: «Для исстрадавшихся людей Америка представлялась сказочной страной, обетованным краем, где каждый мог найти осуществление своей мечты о земле, свободе и счастье. Стоустая молва превращала в золотую легенду сведения, поступавшие в Англию из-за моря[276]... В народе

---

[270] А. Н. Веселовский. Указ. соч., стр. 173—174.

[271] См. примечания И. П. Магидовича к «Книге Марко Поло», стр. 315 и сообщение Марко Поло о Японии (там же, стр. 170).

[272] Н. А. Ерофеев. Народная эмиграция и классовая борьба в Англии в 1825—1850 гг. М., 1962.

[273] Ш. А. Богина. Иммиграция в США.

[274] См. также: R. C. Haskatt. Problems and Prospects in the History of American Immigration Report on World Population Migrations as Related to the USA. Washington, 1956; М. Леруа-Болье. Колонизация у новейших народов. СПб., 1877; E. Lehmann. Deutsche Auswanderungen. Berlin, 1861.

[275] Н. А. Ерофеев. Народная эмиграция и классовая борьба..., стр. 30—31.

[276] Там же, стр. 39. См. также: D. Echeverria. Mirage of American Society to 1815. Princeton, 1956; P. C. Weber. America in Imaginative German Literature of the First Half of the Nineteenth Century. New York, 1926 и др.

господствовало убеждение в том, что там, где нет аристократов и крупных капиталистов, существует общество простых пахарей и охотников, в котором царит полное социальное и политическое равенство. Подобные идеи окрасили народные представления о заокеанских странах, народ видел там прежде всего то, что хотел видеть. Идеализированные представления о порядках и условиях, существующих за океаном, явились мощным стимулом народной эмиграции»[277]. И, наконец, одно из наиболее интересных для нас замечаний: «Картина, которая рисовалась перед умственным взором эмигрантов, была прямой противоположностью порядкам, царившим на родине, как бы негативом этих порядков. Это была социальная утопия»[278].

Как видим, и здесь обнаружилось очень много сходного с теми процессами и настроениями, на основе которых возникли интересовавшие нас легенды.

С другой стороны, несомненны и существенные различия — русские народные легенды о «далеких землях» были в большинстве своем (за исключением легенд о «новых островах», «Ореховой земле» и «городе Игната») легендами не о заокеанских землях, осваивавшихся в процессе развития капитализма, а о землях, лежащих в непосредственной близости к основной территории России, и миграционные процессы, с которыми они были связаны, развивались в условиях феодальной зависимости крестьянства, составлявшего основную массу участников этого движения.

Что же касается самой Америки, то и здесь несомненно наличие движений, связанных с социально-утопическими представлениями (движение «скваттеров» — мелких земледельцев, самовольно захватывавших земли и т. д.) в условиях постоянного наличия резервных пространств. Однако здесь значительно большую роль, чем, например, в процессе колонизации Сибири, играли чисто капиталистические, хищнические способы и настроения — истребление индейцев, завоз рабов-негров, разорение мелких фермеров и т. д. Процесс продвижения на запад был в свое время весьма остроумно охарактеризован известным кибернетиком Норбертом Винером. Он писал: «Наличие новых земель поощряло взгляды, во многом похожие на взгляды участников «безумного чаепития» из книги Л. Кэррола «Алиса в стране чудес». Когда за столом на одном месте чай был выпит, а пирожное съедено, то было вполне естественно, что Шляпочник и Мартовский заяц передвигались, занимая соседнее место. Когда Алиса полюбопытствовала, что же произойдет, когда они снова возвратятся на свои первоначальные места, то Мартовский заяц переменил тему разговора»[279].

---

[277] Н. А. Ерофеев. Народная эмиграция и классовая борьба..., стр. 198.
[278] Там же, стр. 484.
[279] Н. Винер. Кибернетика и общество. М., 1958, стр. 57.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Два вида русских народных социально-утопических легенд, которые мы рассмотрели, отражают две основные формы антифеодальной борьбы русского крестьянства — открытую политическую борьбу (восстание) и «уход» — бегство в резервные районы, неосвоенные еще феодальным государством. Все остальные виды легенд и преданий (легенды о «подмененном царе» или об утеснении молодого царя боярами, о «золотых грамотах», обельных грамотах или о пропавших жалованных грамотах, о царских посланцах и т. д.) связаны с менее развитыми формами крестьянского протеста и не могут быть признаны социально-утопическими, так как не выражают идеи перестройки социальных (экономических, политических, религиозных и т. д.) отношений. Вместе с тем многие из них так или иначе связаны с социально-утопическими легендами, развиваются, как правило, в процессе их формирования, соотносятся с ними как своеобразные этапы образного воплощения общественно-политических идей угнетенного люда. В этой же связи следует упомянуть легенды о благородных разбойниках или политических и военных деятелях — народных защитниках и подателях блага (Рыжанка, Кузьма Рощин, Сидорка, Никон, Павел Коломенский, Суворов, Чернышевский [1], адмирал Макаров и др.). Некоторые из них тоже где-то скрываются и должны возвратиться. Однако им не приписывается желание решительным образом изменить социальную действительность, они должны только улучшить ее путем совершения ряда благих актов (наказать помещика, заводчика или офицеров, прогнать попов-еретиков, наградить крестьян кладами или какими-нибудь драгоценностями и т. д.). В тех случаях, когда легенды о подобных защитниках или дарителях (подателях блага) связаны с народными движениями, функции их героев (Степан Разин, Некрасов, Метелкин) оказываются весьма близкими к функциям царей и царевичей-«избавителей» — от них ожидают более широких действий. С другой стороны, легенды о «возвращающихся царях-избавителях» в их ослабленных вариантах приближаются по своему характеру к легендам о защитниках и дарителях. Впрочем, и в

[1] В. Г. Короленко. Воспоминание о Чернышевском. «Н. Г. Чернышевский в воспоминаниях современников», т. II. М., 1959, стр. 320.

этом случае отмена подушных, рекрутчины или других повинностей или даже ослабление их, по предположению носителей легенд, должна вызвать более широкие последствия.

Не случайно героями социально-утопических легенд всегда оказывались цари или царевичи. По феодальным представлениям только царь свободен в своих поступках, он — выражение максимальных возможностей человека в феодальном обществе. В этом смысле легенды об «избавителях» параллельны сказкам, в которых действуют герои-цари. Они тоже свободны от всех ограничений и могут беспрепятственно творить добро в этической сфере, как герои легенд об «избавителях» должны беспрепятственно творить добро в сфере политической.

К легендам о «далеких землях» особенно близки исторические предания о «золотом веке» или «обеленных землях». Однако исторические предания являются как бы зачаточной формой критики социальной действительности. Настоящему противопоставляется идеализированное прошлое, которое по тем или иным причинам утрачено, и возможно ли его восстановить, остается невыясненным. В противоположность этому смысл легенды о «далекой земле» заключается именно в утверждении существования этой земли в настоящем; надо только ее найти и идеал будет осуществлен.

Таким образом, социально-утопические легенды отличаются от других фольклорных произведений, содержащих утопические элементы, более широким характером политического и социального идеала и утверждением возможности его обретения в настоящем или ближайшем будущем.

Осуществление социального идеала должно компенсировать тех, кто пойдет за «избавителем» или найдет «далекую землю» за все то угнетение и те унижения человеческого достоинства, которые приходится испытывать в настоящем. В этом отношении социально-утопические легенды близки к волшебной сказке с той разницей, что сказка изображает процесс индивидуальной компенсации героя за его идеальные качества, а легенда предсказывает всеобщую социальную компенсацию, которая должна произойти с приходом «избавителя» или будет обретена в «далекой земле».

Все это, как мы подчеркивали неоднократно, вовсе не означает определенности социального идеала, выраженного в легендах. Именно позитивные идеи выступают в легендах в чрезвычайно неразвитом, элементарном виде. Легенда всегда оставалась легендой; она не становилась и не могла стать политической теорией. Крестьянству, как показала история, не суждено было создавать самостоятельные политические теории[2]. Содержание ле-

---

[2] Ср. анализ политических теорий, создававшихся крепостной интеллигенцией, в книге Л. А. Когана «Крепостные вольнодумцы. XIX в.» (М., 1966). Л. А. Коган справедливо характеризует сочинения крепостных вольнодумцев

генды всегда в отрицании основных качеств ненавистной социальной действительности. Творцы легенд не размышляли о том, как будут развиваться социальные отношения после осуществления негативного идеала. Их вполне удовлетворяло то, что все будет не так, как теперь. Отмена феодальных отношений казалась гарантией свободного труда на свободной земле. Простое отсутствие светских властей, помещиков, армии, податей и поборов представлялось пределом социального благополучия. Именно поэтому в легендах нет описания жизни в «далекой земле» (оно появляется только тогда, когда легенда становится историческим преданием, ср. «город Игната») или жизни после того, как «избавитель» воцарится. В этом сказалась специфическая незрелость общественной мысли крестьянства, его «политическая невоспитанность» [3].

Легенды об «избавителях» и о «далекой земле» следует считать утопическими не только потому, что выраженный в них идеал не согласуется с нашим пониманием хода истории. Они утопичны прежде всего потому, что социальный идеал осуществляется в них не в ходе закономерного развития человеческого общества, а в результате чуда, которое совершит «избавитель», или чудесного выключения из истории, выхода за пределы мыслимого феодального мира. Они утопичны, потому что в них рисуется идеал государства без государства или царства с таким царем во главе, который по существу уже не царь. Государство это мыслится как социальная структура без структуры, как общество равных мелких производителей, какого не бывало и не могло быть в истории. Это общество не должно развиваться; оно статично в своих идеализированных социальных формах.

Рассмотренные легенды следует считать утопическими не только по теоретическим соображениям. Они утопичны не потому, что их идеал неосуществим [4]. Известны не только попытки, но и многочисленные случаи осуществления крестьянского социально-утопического идеала и вместе с тем столь же многочисленные неудачи, что в этом нельзя не усмотреть общей причины и общей

как промежуточное звено между фольклором и письменной литературой. Характерно, что даже в социально-утопических проектах «простолюдинов-реформаторов», испытавших влияние вольнолюбивой книжности, отыскиваются следы знакомства их авторов с народными социально-утопическими легендами, в частности с легендой о Константине (там же, стр. 193 и 237).

[3] В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 17, стр. 212.

[4] Е. Трубецкой в книге «Иное царство и его искатели в русской сказке» (М., 1922) утверждал принципиальную неосуществимость народных социальных идеалов и весьма тенденциозно трактовал сказку как средство ухода от действительности, подлой корысти и человеконенавистничества. Здесь же утверждается, что народные утопии всегда имеют только пассивный характер. «Эта прелестная поэтическая греза, в которой русский человек ищет по преимуществу успокоения и отдохновения; сказка окрыляет его мечту, но в то же время усыпляет его энергию» (там же, стр. 46). Ср. также: М. Драгоманов. Рай и поступ. Київ, 1906.

закономерности. Нам известно, как сложилась история казачества, известна судьба районов вольной колонизации, старообрядческих «общежительств» и сектантских братств и колоний. Всех их ожидала не только длительная борьба с государством, которое их в конце концов настигало, как бы далеко они ни уходили, но и поражение в этой борьбе или, в лучшем случае, временное удержание некоторых привилегий (казаки, бухтарминские «ясашные инородцы», старообрядцы — «двоеданы», «беломестные казаки», обельные крестьяне, однодворцы и т. д.). Но даже и в тех случаях, когда правительство по каким-то причинам не успевало освоить новый район колонизации или привилегии сохранялись достаточно долго, сама крестьянская среда не могла удержаться от внутреннего раскола, расслоения, социальной дифференциации. Появлялась казачья старшина, домовитые и старожилые казаки, кулачество и даже купечество, выделялась религиозная верхушка, подчинявшая низшую братию, и, с другой стороны трудники, голытьба, иногородние, батраки, «рассейские». Таким образом, этот типично крестьянский идеал социального равенства и благополучия оказывался неосуществленным и неосуществимым не только по внешним, но и по внутренним причинам. Собственность рождала собственников и стремление к ее увеличению за счет родственника, соседа-общинника, единоверца. Чрезвычайно характерна в этом отношении история «белопашцев» или «белян» — потомков Ивана Сусанина, жителей села Коробова, за заслуги предка поставленных в совершенно исключительно привилегированное положение. Они были не только освобождены от каких бы то ни было податей, поборов, налогов и обложений; чиновникам и полицейским был разрешен въезд в Коробово только по специальному указанию правительства. Эти права неоднократно подтверждались царскими грамотами и указами (1631, 1644, 1691, 1767, 1837 гг.) и, действительно, не нарушались. И тем не менее Коробово совсем не процветало. В 1834 г. Николай I при объезде Костромской губернии не мог не обратить внимания на исключительную бедность обитателей этой деревни. Специальная комиссия, которой было поручено расследование дела, полностью подтвердила это впечатление. Жалованная земля дробилась на все меньшие и меньшие участки, едва прокармливавшие владельцев. В роде Сусаниных — Сабининых выделилось кулачество, которое, опираясь на общинные традиции, закабалило своих родственников. В 1834 г. староста деревни Коробово и два его брата владели одной четвертью всей жалованной земли [5].

Мечта об обществе равных мелких собственников-производителей не означала стремления вернуться к архаическим общест-

---

[5] См.: В. И. Вешняков. Материалы для истории и статистики государственных крестьян разных наименований. Белопашцы и обельные вотчинники и крестьяне. «Журнал министерства гос. имуществ». СПб., 1859, № 5, стр. 103—114; № 6, стр. 143—157.

венным формам даже в том случае, когда носителям легенд казалось, что в прошлом существовало нечто подобное. Создатели исторических преданий о «золотом веке» были правы в своем утверждении временности феодального общества. Однако им казалось, что до возникновения феодализма землепашец был землевладельцем, равным другому землепашцу-землевладельцу. Между тем история никогда не знала бесклассового общества, основанного на частной, пусть даже мелкой собственности. Впрочем, крестьяне иногда возвышались даже до отрицания земельной собственности, видели в ней источник социальных несчастий. В таком случае они говорили о «божьей земле», а себя мыслили не землевладельцами, а землепользователями. Однако и это не приводило к желанным результатам. В с. Коробове вся земля формально принадлежала всему роду потомков Сусанина, и все же «временно» она была в руках кулацкой верхушки. В отдельных случаях отвергалось и землепользование (ср. раннее казачество с его отрицанием земледелия, некоторые старообрядческие или сектантские общины и т. д.), однако, как правило, это длилось недолго. Собственник в таких случаях в конце концов побеждал труженика.

Следует сказать, что изученные нами легенды не отразили этих временных форм отрицания земельной собственности или земледелия вообще. Они сосредоточены на отрицании политических и социальных условий крепостного существования.

В. И. Ленин отмечал реакционную роль уравнительных идей в ходе революции 1905 года как попытки «искать позади, а не впереди решения задач социалистической революции» [6].

Вместе с тем он неоднократно подчеркивал, что оценка характера уравнительных идей и их роли в развитии русского общественного движения не должна быть прямолинейной и однозначной. Необходимо учитывать, что крестьянство в пореформенное время продолжало свою борьбу за землю и за устранение остатков крепостничества. В этой борьбе идея равенства являлась «...самой революционной для крестьянского движения идеей не только в смысле стимула к политической борьбе, но и в смысле стимула к экономическому очищению сельского хозяйства от крепостнических пережитков» [7].

Революционным характером уравнительных идей, лежащих в основе социально-утопического идеала, выраженного в легендах, в сочетании со смутностью политических очертаний этого идеала, его теоретической незавершенностью, объясняются и основные поэтические качества легенд. Они чрезвычайно эмоциональны и вместе с тем логически не ясны. При огромной внутренней энергии они оставляют большой простор фантазии исполнителей и слушателей.

---

[6] В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 15, стр. 225.
[7] Там же, стр. 226—227.

Для социально-утопических легенд характерно специфическое сочетание достоверности и фантазии. Вымысел, неизменно присутствующий в легендах, обнаруживался нами при помощи их сопоставления с данными истории и географии. Создатели же легенд не сомневались в их достоверности. Весьма характерно, что вымышленность социально-утопических легенд устанавливается только при помощи специального исследования. Это говорит о правдоподобности вымысла, о его естественном и социальном характере. Эти качества заметно отличают социально-утопические легенды от легенд религиозных, суеверных быличек и некоторых других разновидностей фольклорной прозы, для которых характерен вымысел фантастический, сверхъестественный, суперсоциальный.

Таким образом, утопические легенды — своеобразный синкретический вид народной публицистики, в котором поэтическое начало сливается с началом политическим, бытовым, мировоззренческим.

Примечательно, что развитие большинства легенд сопровождалось возникновением каких-либо письменных документов — грамот, посланий или указов самозванцев, «путешественников», документов выходцев из «далекой земли», дневников путешественников и т. д.

В сознании неграмотного в своей массе крестьянства появление такого документа всегда повышало степень достоверности легенды.

Два типа утопических легенд в пределах изученного периода существовали одновременно и параллельно. Они рисовали два возможных выхода из создавшегося положения. Выходы эти были иллюзорными. Вместе с тем они были результатом изживания других иллюзий, связанных с еще более примитивными видами социального протеста. Ф. Энгельс писал: «Русский народ... устраивал, правда, бесчисленные разрозненные крестьянские восстания против *дворянства* и против отдельных чиновников, но *против царя — никогда*, кроме тех случаев, когда во главе народа становился *самозванец* и требовал себе трона. Последнее крупное крестьянское восстание при Екатерине II было возможно лишь потому, что Емельян Пугачев выдавал себя за ее мужа, Петра III, будто бы не убитого женой, а только лишенного трона и посаженного в тюрьму, из которой он, однако, бежал» [8]. Создатели легенды уже не ждали облегчения гнета — они пришли к выводу о необходимости перестроить общество путем борьбы на стороне «избавителя» или ухода в «далекую землю». Они уже не ждали избавления от правящего царя, а противопоставляли ему антицаря-«избавителя», который должен его свергнуть, или стремились уйти туда, куда не простирается власть помещичьего

---

[8] К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 18, стр. 547.

царя. Поэтому «царизм» легенд об «избавителях» заключался в том, что крестьянская мысль не могла изобрести незнакомой ей формы республиканского правления и пыталась приспособить антинародное по своей природе феодальное государство к своим нуждам. Она ставила во главе желаемого государства народного царя, которому не нужны будут ни крепостные, ни рекруты, ни налоги, а само общество должно было быть конгломератом независимых общин, объединяющих независимых мелких производителей-крестьян. Царство, видимо, мыслилось как вольная федерация демократических (по существу — республиканских) ячеек во главе с народным царем. Поэтому два возможных способа высвобождения из феодальных пут, олицетворенные в легендах, в сущности не противоречат друг другу. «Избавитель» должен превратить всю Русь в некое подобие «далекой земли». Пока это не произошло — можно уйти в уже существующую «далекую землю». Справедливость этого заключения подтверждается переплетением легенд. Пока Константин не избавил Русь, он может царствовать в Беловодье или «на реке Дарье»; Е. И. Пугачев до объявления себя Петром III и после очередного поражения несколько раз обсуждал: не уйти ли на Терек, на Лабу, к некрасовцам или в Золотую Мечеть. Игнат Некрасов выступает и «избавителем» и создателем «города Игната». При этом «далекая земля» — это прообраз Руси, уже избавленной.

Трудно, да и нет необходимости решать, какая из этих двух форм прогрессивнее. Легенды об «избавителях» звали перестроить государство, но ставили во главе этого государства царя; они были антицарскими и одновременно царистскими легендами. Легенды о «далеких землях» не содержали царистских иллюзий, но звали не перестроить, а покинуть феодальное государство. Важнее подчеркнуть, что при всей своей политической незрелости обе формы народного утопизма не предполагали пассивности и мечтательности — они звали к действию, были теснейшим образом связаны с народными движениями. Если «избавитель» не являлся, то его создавала народная среда в лице очередного самозванца или сочинялись подложные манифесты от имени «избавителя». «Далекая земля» не находилась — ее искали вновь и вновь и на этой почве появлялись тоже своеобразные самозванцы — выходцы из «далекой земли» (Марк Топозерский, Михаил, Аркадий Беловодский, странница, пришедшая из «города Игната», и т. д.) или люди, утверждавшие, что знают, где она находится, а рядом с ними и фантастические «путешественники», рисовавшие путь в «далекую землю». Все это, разумеется, открывало известный простор авантюристам, пользовавшимся горячим желанием народа поверить в существование «избавителя» или «далекой земли», но в целом и в основном выражало активность народной мысли, стремление к политическому действию, порожденному одновременно отчаянием и надеждой.

Вместе с тем стремление уйти на новые земли объективно ослабляло противоречия, свойственные феодальному, а позже капиталистическому, обществу на основных территориях страны. В книге «Развитие капитализма в России» В. И. Ленин писал: «...Развитие капитализма вглубь в старой, издавна заселенной, территории задерживается вследствие колонизации окраин. Разрешение свойственных капитализму и порождаемых им противоречий временно отсрочивается вследствие того, что капитализм легко может развиваться вширь» и «... возможность искать и находить рынок в колонизуемых окраинах (для фабриканта), возможность уйти на новые земли (для крестьянина) ослабляет остроту этого противоречия и замедляет его разрешение»[9].

Как показало осуществленное исследование, социально-утопические легенды дают весьма значительный и конкретный материал для познания некоторых существенных сторон истории социальной психологии русских народных масс, изучение которой у нас только начинается[10].

Основным создателем и носителем легенд обычно было крестьянство. Вместе с тем мы постоянно сталкивались с невозможностью однозначного определения социальной принадлежности и социальной природы некоторых легенд. Социально-психологические общности, которые объединялись интересом к легенде, нередко оказывались сложными; их границы не совпадали с границами классов и даже социальных прослоек. К сожалению, характер источников, которыми мы пользовались, и их состояние таково, что границы эти, если и ощущаются, то далеко не всегда поддаются точному установлению. В связи с этим нам приходилось подчас (во избежание огрубления этой, весьма тонкой проблемы), не претендуя на социальную атрибуцию легенды во всех ее разновидностях и редакциях, ограничиваться тщательным собиранием фактов, говорящих об отдельных случаях передачи той или иной легенды представителями определенных социальных групп или прослоек.

Особенные условия возникновения и распространения социально-утопических легенд и их специфическая социально-бытовая функция определили и весьма своеобразную их поэтическую природу.

Характер источников, которыми мы пользовались (официальные документы, расспросные речи, протоколы допросов, доносы и изветы, воспоминания современников, «прелестные» письма, манифесты и указы руководителей народных движений, «путешественники» и т. п.), не позволяет за редкими исключениями со-

---

[9] В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 3, стр. 596.

[10] См. сб. «Проблемы социальной психологии» (М., 1965) и особенно статью В. Е. Гусева в этом сборнике «Фольклор как источник изучения социальной психологии» (стр. 347—401); см. также Б. Ф. Поршнев. Социальная психология и история. М., 1966, и др.

ставить достаточно ясное представление о текстах легенд в том виде, в каком они бытовали. Одно из важнейших условий бытования социально-утопических легенд — вера в их достоверность — предопределила своеобразную их судьбу: социально-утопические легенды с падением этой веры переставали бытовать, не сохранялись в позднейшей устной традиции, либо трансформировались в исторические предания (уральские предания о Петре III, некрасовские предания о «городе Игната», в отдельных случаях поздние рассказы о неудавшихся поисках). Поэтому мы не можем обратиться к изучению стиля и поэтического языка легенд. Вместе с тем характер источников и связь легенд с народными движениями представляет редкую возможность датировать их возникновение и отдельные этапы развития, выяснить механизм их варьирования в различных социальных слоях, исследовать в деталях характер их связи с исторической действительностью. В связи с этим мы сосредоточивали свое внимание на вопросах этиологии, истории и поэтики сюжетов.

Осуществленное исследование дает возможность считать социально-утопические легенды самостоятельной разновидностью русской устной народной прозы. Их отличительные черты — специфическая социальная и политическая функция, особый вид взаимоотношения с действительностью (отражение не политической действительности в прямом смысле этого слова, а общественного сознания крестьянства), переплетение фактов вымышленных с фактами реальными, непосредственность влияния на действительность, особый характер вымысла (не обобщение, объяснение действительности, а дополнение ее), специфические формы бытования и связи с письменными памятниками и, наконец, определенный тип сюжетов основных легенд и обрамляющих их в ряде случаев «дочерних» рассказов.

Некоторые предварительные соображения были уже высказаны во «Введении», при рассмотрении отдельных легенд и в итоговых разделах первой и второй глав. Подчеркнем еще раз некоторые аспекты этой проблемы.

Социально-утопические легенды выделяются среди других фольклорных рассказов несказочного характера тем, что в них рассказывается не только о событиях или явлениях, которые продолжают развиваться или существовать (как, например, сказах-воспоминаниях, мифологических быличках, легендах о кладах, о «благородных» разбойниках и т. п.), но и о событиях, которые произойдут в будущем. Именно это качество в сочетании с политическим содержанием и делает исследованные легенды социально-утопическими.

Сюжеты социально-утопических легенд развиваются, как правило, в трех хронологических измерениях. В каждой легенде есть часть, повествующая о прошлом. Она имеет объяснительный, этиологический характер и играет подчиненную роль по отноше-

нию к двум другим составным частям (как «избавитель» спасся от опасности, кто и каким образом хотел его погубить, как возникла «далекая земля» и т. д.), одна из которых содержит сообщение о существовании «избавителя» или «далекой земли» в настоящем, а вторая включает мотивы, связанные с предсказанием будущих событий. Трехмерность легенды (насколько это может быть установлено при современном состоянии изучения проблемы изображения времени в различных жанрах русского фольклора[11]) представляется явлением, не имеющим аналогии в других жанрах русского фольклора. Время исполнителя при этом совпадает с настоящим временем самой легенды, отождествляется и сливается с ним. В легендах об «избавителях» прошедшее и настоящее время иногда ограничено предсказанием — «избавитель» должен явиться в назначенный срок.

Социально-утопические легенды не только предсказывают будущее, но и призывают к действию. Отсюда — особо активная связь с социальной действительностью. Это качество легенд проявляется и в отношении к тем историческим фактам, которые в них отражаются. Они предстают обычно предельно идеализированными или решительно деформированными в желаемом направлении. Чаще всего это факты нейтральные, которые истолковываются как потенциально положительные (не проявившие себя в политическом отношении царевичи, коротко правившие цари, свободные земли и т. д.). Если история не дает материала, который даже в результате подобной деформации может быть использован при создании легенды, то необходимые факты, явления, события примысливаются к действительности, дополняя и совершенствуя ее (имя и судьба никогда не существовавших царевичей, вымышленные «далекие земли»).

Таким образом, вымысел в социально-утопических легендах имеет обычно не обобщающий (как, например, в былинах и исторических песнях) или объяснительный (как, например, в этиологических или топонимических преданиях, мифологических быличках и т. д.), а дополняющий, иллюзорный характер. Социально-утопические легенды выражают, как мы уже говорили, надежды, порожденные предельным отчаянием и в своей совокупности рисуют удивительную картину необыкновенной устойчивости народных чаяний. История каждой отдельной легенды была очередной вспышкой надежд, а ее изживание — очередным поражением, которое терпела народная общественная мысль в борьбе за волю. Тем не менее легенды возникали вновь и вновь, сменяя одна другую, но не исчерпывая исторического оптимизма народных масс.

---

[11] Можно назвать только интереснейшую статью Д. С. Лихачева «Время в произведениях русского фольклора», на которую мы уже ссылались («Русская литература», 1962, № 4, стр. 32—47) и его же книгу «Поэтика древнерусской литературы (Л., 1967, стр. 224—253).

Таким образом, легенды были одновременно и выражением исторической энергии масс, и выражением слабости народной общественной мысли и политической стратегии. К. Маркс совершенно справедливо писал: «Слабость всегда спасалась верой в чудеса» [12]. Социально-утопические легенды рисовали это чудо в конкретных социальных, экономических и географических очертаниях и в этом смысле были своеобразной политической мифологией русского феодального крестьянства XVII—XIX вв.

Устойчивости и повторяемости этих вспышек политического оптимизма исторически соответствует устойчивость и повторяемость сюжетов социально-утопических легенд. Если относительно легенд об «избавителях» можно с уверенностью утверждать, что они возникали и развивались независимо друг от друга или не испытывали значительных сторонних влияний, то изучение легенд о «далеких землях» в этом отношении не дало столь определенных выводов. Однако и в этом случае традиция, по-видимому, не играла решающей роли; она могла способствовать возникновению той или иной легенды, но не могла порождать ее в независимости от конкретной политической ситуации. В целом же история социально-утопических легенд XVII—XIX вв. содержит интереснейшие в теоретическом отношении примеры независимого, многократного и отчасти параллельного возникновения сходных сюжетов в рамках фольклора одного народа и исторически определенного отрезка времени. Значительность этих примеров в их документированности, что дает редкую возможность выйти из обычного круга допустимых предположений.

Легенды одного и того же типа, вероятно, не бытовали в одном и том же районе одновременно. Составляя почти непрерывную историческую цепь, они были отъединены друг от друга. Вместе с тем, в том коллективе, в котором они бытовали, они порождали обычно сложную систему, включавшую слухи, толки, легенды основного и переходного характера, «дочерние» рассказы и т. д. В центре этой системы должно было находиться некое представление или образ, который мог передаваться и вне какого-либо сюжета, просто как слух, весть или новость («Петр III жив», «существует Беловодье»). Вокруг этого ядра мог возникнуть динамический сюжет легенды, который разъясняет и обосновывает это представление — что это за Беловодье и кто туда попал впервые, как и когда оно возникло; как случилось, что Петр III был свергнут с престола, но остался жив и что с ним будет дальше. Формированию основной легенды могло предшествовать или сопутствовать бытование родственных, обычно не социально-утопических легенд (о подмененном царе, о ссоре царя с боярами, о золотой грамоте и т. д.). Вокруг основных легенд обычно образовывался целый цикл «дочерних» рассказов — о том как искали «да-

---

[12] К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 8, стр. 123.

лекую землю» и не нашли ее, о встрече с выходцами из этой земли или людьми, побывавшими в ней, о встрече со скрывающимся «избавителем». С появлением самозванца или с развитием очередных поисков чудесной земли число подобных рассказов должно было резко увеличиться — с вымышленными рассказами перемешивались сказы-воспоминания типа меморатов и фабулатов.

Облик каждого варианта определялся конкретными условиями исполнения. Могло передаваться ядро, рассказываться основная легенда, какая-то ее часть либо «дочерние» рассказы. Если слушатель уже знаком с ядром — представлением или образом, но жаждал его разъяснения, могла рассказываться основная легенда; если она была известна, могли передаваться только рассказы о поисках или встречах и текст их должен был приобретать эзотерический характер (т. е. был рассчитан на посвященного). В других случаях эти рассказы могли сочетаться с какими-то мотивами основной или родственной легенды. Обязательной последовательности и цельности рассказа, вне зависимости от обстоятельств исполнения, характерной для сказки или былины, социально-утопические легенды, так же как и все другие разновидности фольклорной прозы несказочного характера, не знали. Так же как и эти жанры, утопические легенды не знают устойчивого текста. Это, разумеется, не исключает использования значительного числа выработанных словесных формул, ходовых мотивов и т. п., как и в любом другом фольклорном жанре.

Все это обусловливает своеобразное срединное положение утопических легенд (впрочем, так же как и других прозаических импровизационных жанров) между бытовой повседневной народной прозой и теми жанрами, в которых эстетическое или познавательное начало (конечно, тоже в сплетении с элементами социальными, политическими, этическими и т. д.) играет решающую роль, т. е. сказкой, песней, былиной, исторической песней и т. д.

Дальнейшее изучение социально-утопических легенд может развиваться различными путями. Прежде всего необходимо привлечение новых документов как из центральных, так и из областных архивов и, если таковые обнаружатся, продолжение монографического изучения отдельных легенд, особенно легенд о «далеких землях» и сопутствующих легенд не социально-утопического характера, но выражающих различные формы народного протеста. Вполне вероятно, что обнаружатся новые тексты и сюжеты, однако надежды на открытие значительных легенд, по-видимому, не очень велики. Как показало исследование, они, как правило, связаны с заметными народными движениями и поэтому о них легче было разыскать необходимые сведения.

Своеобразной параллелью к социально-утопическим легендам были религиозно-утопические, хилиастические легенды, тоже непрерывно создававшиеся в самых различных слоях русского

крестьянства, особенно среди старообрядцев и сектантов. Хилиастические легенды были вторым, религиозным вариантом того социального чуда, которое, по представлениям их создателей, могло вывести Россию из феодального кризиса. Отличие хилиастических легенд от социально-утопических заключается прежде всего в том, что «избавление» в них мыслится не как человеческое деяние, а как проявление воли божественного «искупителя», «спасителя», в некоторых случаях инкарнированного в сектантском «брате во Христе». В последнем случае религиозно-утопические легенды эпизодически соприкасались с легендами об «избавителях» (например, скопческий наставник К. Селиванов, выдавший себя за Петра III). Поэтому изучение истории народных хилиастических легенд весьма необходимо не только само по себе, но и для дальнейшего уяснения ряда проблем истории легенд социально-утопических.

Предметом специального исследования должна быть тема «Русская литература и народные социально-утопические легенды XVII—XIX вв.» Мы ее почти не касались. Между тем она может дать новые материалы и для изучения легенд и, с другой стороны, теперь, когда началось их систематическое изучение, вероятно, и для понимания некоторых важных сторон изображения народа в русской литературе.

Приведем только один пример. Рисуя настроения крестьян «заглазного» имения Болконских села Богучарово в 1812 г., Л. Н. Толстой в третьем томе «Войны и мира» пишет:

«Между ними всегда ходили какие-нибудь неясные толки, то о перечислении их всех в казаки, то о новой вере, в которую их обратят, то о царских листах каких-то, то о присяге Павлу Петровичу в 1797 году (про которую говорили, что тогда еще воля выходила, да господа отняли), то об имеющем через семь лет воцариться Петре Феодоровиче, при котором все будет вольно и так будет просто, что ничего не будет. Слухи о войне и Бонапарте и его нашествии соединялись для них с такими же неясными представлениями об антихристе, конце света и чистой воле.

В окрестности Богучарова были все большие села, казенные и оброчные помещичьи. Живущих в этой местности помещиков было очень мало; очень мало было также дворовых и грамотных, и в жизни крестьян этой местности были заметнее и сильнее, чем в других, те таинственные струи народной русской жизни, причины и значение которых бывают необъяснимы для современников. Одно из таких явлений было проявившееся лет двадцать тому назад движение между крестьянами этой местности к переселению на какие-то теплые реки. Сотни крестьян, в том числе и богучаровские, стали вдруг распродавать свой скот и уезжать с семействами куда-то на юго-восток. Как птицы летят куда-то за моря, стремились эти люди с женами и детьми туда, на юго-восток, где никто из них не был. Они поднимались караванами, поодиночке

выкупались, бежали, и ехали, и шли туда, на теплые реки. Многие были наказаны, сосланы в Сибирь, многие с холода и голода умерли на дороге, многие вернулись сами, и движение затихло само собой так же, как оно и началось без очевидной причины. Но подводные струи не переставали течь в этом народе и собирались для какой-то новой силы, имеющей проявиться так же странно, неожиданно и вместе с тем просто, естественно и сильно. Теперь, в 1812-м году, для человека, близко жившего с народом, заметно было, что эти подводные струи производили сильную работу и были близки к проявлению»[13].

Как легко убедиться, Л. Н. Толстой великолепно знал многие, скрытые от других наблюдателей, стороны народной жизни и народной психологии, которых мы касались в нашем исследовании.

И, наконец, как уже говорилось, в высшей степени актуально историко-сравнительное изучение социально-утопических легенд, известных в фольклоре многих народов мира. Оно должно выявить то общее и специфическое, что порождалось особенностями исторического развития отдельных народов.

Итак, русские народные социально-утопические легенды являются весьма своеобразной разновидностью легенд — одного из прозаических жанров несказочного характера; они тесно связаны с историей народного мировоззрения и важнейшими политическими движениями крестьянства и достойны занять свое место в истории русского фольклора XVII—XIX вв. Их изучение только начинается. На этой стадии нам казалось важным выявить основные типы легенд, выяснить специфику их содержания и поэтической формы, некоторые закономерности возникновения сюжетов, наметить характерные особенности бытования.

---

[13] Л. Н. Толстой. Собрание сочинений, т. VI. М., 1962, стр. 163—164.

ОГЛАВЛЕНИЕ